

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
Departamento de Filosofía IV (Teoría del Conocimiento e Historia del
Pensamiento)



**A TRAVÉS DEL CENTRO: MUERTE Y
DIFERENCIA EN LA OBRA DE JOSÉ
GUTIÉRREZ-SOLANA.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Julián Santos Guerrero

Bajo la dirección de la doctora

Ana María Leyra Soriano

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-247-1

© Julián Santos Guerrero, 1992

A TRAVES DEL CENTRO: MUERTE Y DIFERENCIA
EN LA OBRA DE JOSE GUTIERREZ-SOLANA

JULIAN SANTOS GUERRERO

Autor: D. JULIAN SANTOS GUERRERO

Título: A TRAVES DEL CENTRO: MUERTE Y DIFERENCIA EN LA
OBRA DE JOSE GUTIERREZ-SOLANA.

Director: Dra. Dña. ANA MARIA LEYRA SORIANO

- UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
- Facultad de Filosofía y Ciencias de la
Educación
- Departamento de Filosofía IV

Año 1992

INDICE

INTRODUCCION: "MEMENTO MORI".	5
-------------------------------	---

PRIMERA PARTE

1.EL MARCO DEL SIGNO.	20
1.1. Ese peligroso signo.	20
1.1.1. El peligro en el curso.	20
1.1.2. La moneda.	28
1.2. La indiferencia.	41
1.2.1. El deseo de identidad y la marca de la diferencia.	41
1.2.2. La identidad y el cierre de la metafísica.	51
1.2.3. Vibración en la indiferencia.	62
1.2.4. El lenguaje re-produce la diferencia.	73
1.3. Pensar el signo.	83
1.3.1. Función mostrativa del lenguaje.	87
1.3.2. La invaginación heideggeriana.	92
1.3.3. La huella marca de la différence.	102
1.3.4. Muerte y différence.	108
NOTAS	118
2. EL TEXTO: EL TEJIDO.	133
2.1. La dimensión superficial.	133
2.1.1. La hoja de papel.	133
2.1.2. El efecto de superficie.	137
2.1.3. El trabajo de la superficie.	142
2.1.4. Sueño y significante.	149
2.2. La dimensión corporal.	156
2.2.1. El Cuerpo.	156
2.2.2. La verdad del cuerpo.	161
2.2.3. El rigor corporal.	167
2.2.4. El injerto: la supervivencia.	172
2.3. La dimensión global.	177
2.3.1. La Anáfora.	177
2.3.2. La intertextualidad.	182
2.3.3. Los límites.	186
2.3.4. El efecto de sujeto.	191
2.4. La dimensión mortal: el simulacro.	199
2.4.1. La carta de Artaud.	199
2.4.2. Simulacro y experiencia de los límites.	205
2.4.3. Texto, muerte y erotismo: la experiencia de los límites.	211

2.4.4. Atravesar el texto.	216
NOTAS	220

PARTE CENTRAL: EL ORIGEN

3. LA OBRA DE ARTE.	230
Introducción.	230
3.1 El origen.	236
3.1.1. El círculo original como lógica del origen.	236
3.1.2. El origen es un abismo.	241
3.1.3. El abismo es un peligro de muerte.	248
3.2. En el origen.	255
3.2.1. La lucha como "lógica del riesgo".	257
3.2.2. La lucha en la obra.	265
3.2.3. La lucha "entre" la obra y la verdad.	271
3.3. El arte está en el origen.	281
3.3.1. Girar en torno al "poner".	281
3.3.2. La "llamada de la tierra".	290
3.3.3. La cuestión del sujeto.	294
3.4. La muerte en el origen de la obra de arte.	300
3.4.1. La muerte.	300
3.4.2. El doble riesgo.	306
3.4.3. El olvido y el recuerdo.	315
3.5. La sutura.	322
NOTAS	326

LA OTRA PARTE

El muerto: Solana de cuerpo presente.	336
4. EL TEXTO EN LA FRONTERA: las figuras fronterizas.	340
4.1. El recuerdo de los márgenes.	340
4.2. El Carnaval y la máscara.	351
4.3. El cuerpo y la mujer.	365
4.4. El humor y la fiesta.	384
4.5. El doble y el espejo.	404
4.6. El viaje y el entierro.	420
NOTAS	432
5.- LA PINTURA Y EL CRIMEN.	444
5.1. Propuesta.	444

5.2. El sentido obtuso y el ojo de nadie.	450
5.3. Los efectos mortales.	468
5.4. El crimen ritual.	487
5.5. Los toros: la verdad se expande.	498
 5.6. La España negra.	 516
5.6.1. El centro se invagina.	516
5.6.2. "MEMENTO MORI".	529
 NOTAS	 556
 COMO CONCLUSION.	 567
 BIBLIOGRAFIA.	 582
 Bibliografía referida.	 584
 Bibliografía de Solana.	 591
1. Obras escritas por Solana.	591
a.- Libros	591
b.- Artículos	592
2. Escritos sobre Solana.	593
 Bibliografía general.	 594
1. Bibliografía perteneciente a los capítulos 1 y 2.	594
2. Bibliografía perteneciente al capítulo 3.	596
3. Bibliografía perteneciente a los capítulos 4 y 5.	597
 ANEXO	 601

INTRODUCCION

"MEMENTO MORI"

Probablemente no se pueda hacer filosofía sin pasar de una u otra manera por la noción de **origen**. Toda afirmación filosófica está de algún modo, se quiera o no, prendida de una intuición fundamental, de una presencia evidente que origina y da lugar a un espacio de transparencia en el interior del cual lo que se dice toma un sentido unívoco y verdadero. Enmarcar la posición de este origen, darle una dimensión y trazar en el lugar preciso -estrecha juntura de toda articulación- un corte calculado, pudieran ser unas de las principales acciones operadas por nuestra lectura de los textos de José Gutierrez-Solana.

Pero, ¿qué tiene que ver Solana con la filosofía?. Husserl o Martin Heidegger, aún viviendo en su mismo tiempo, bien que en lugares diferentes, le son tan extraños como, seguramente, él lo fue para ellos. Es más, podría decirse que el pintor se encuentra al margen de los filósofos, en el margen de lo filosófico. Solana se ocupa de temas marginales, pinta muertos y carnavales pobres, deambula por la opaca sombra de la España negra y no hace filosofía. Sin embargo, en nuestra lectura, los filósofos centroeuropeos y el artista hispano comparten un mismo texto (aunque cada uno de ellos en distinta parte) y se articulan por obra de nuestro afán personal de crear situaciones violentas.

Fiel a la letra de ambos como única norma metodológica, nuestra lectura les somete a la fatal operación de un recuerdo, extraño mandato pintado-escrito en una tela, hoy también oscurecida por el paso del tiempo: MEMENTO MORI.

El imperativo de esta frase articula el texto filosófico con los escritos y las pinturas de Solana. Sobre esta orden, distintas actitudes. Seguir esa línea de articulación que pone por obra un recuerdo tiene que llevarnos a pensar el origen, recinto del fundamento, pero también, la muerte en el origen, fisura que se entrega a un corte; y todo ello, para convocar así una reproducción, un recuerdo, cuya misma condición se encuentra en el más propio operar del límite. Señalar sus efectos entraría dentro de lo que deberíamos pedir, también, a nuestro trabajo.

El volumen de estas hojas que aquí se introducen, está dividido en tres partes, ambas podían ser leídas independientemente, en cualquier orden y comenzando por cualquiera de ellas; no obstante, nuestra decisión ha querido articularlas a partir de un centro; con ello, la topografía escritural nos ayuda a orientar una cierta lectura de nuestro escrito (lectura "a través del centro") y, a su vez, le concede la simetría axial, la marca de un irremediable margen que se entrega, aquí más que en otras partes, a la acción de un desbordamiento.

¿Cuál es ese desbordamiento?. La consecuencia de un determinado efecto del límite, también del margen, esta vez trazado por el pensamiento occidental entre la filosofía y

la pintura, entre el centro y el extrarradio, entre la vida y la muerte, entre la luz y la sombra, entre el ser y la nada.

El centro, pues, ordena irremisiblemente nuestra escritura, se abre en el medio de su formato doblado, divide el texto en dos partes, como una "parte central", lugar preciso que marca la línea de hendidura, la zona a través de la cual la punta criminal y germinadora recorre el interior orgánico sin rozamientos, desune ligazones llamados al corte, provoca el doblamiento repetido de la sutura: por el centro desbordado de la filosofía, el texto de Solana muestra sus operaciones, enuncia su acto criminal, **recuerda incansable y torzudamente la violencia originaria.**

Aquel centro-origen que presenta su falla, sólo puede ser pensado desde una ausencia en el centro, desde una muerte en el origen, límite que aquí nos atrevemos a pensar en un intento de seguir su operación, de pensar "desde" aquella articulación. "El origen pensado" -así podría titularse el ensayo heideggeriano sobre "El origen de la obra de arte"- evidencia su hueco en el centro de un vector rotacional, al menos eso pretendemos mostrar, y exige allí un acto de desbordamiento de sus propios márgenes, la operación de una "puesta por obra" que pone en movimiento no sólo el centro, sino cualquier posición. Con ello, una cierta transitoriedad, un intermediario que es a su vez un límite, se entrega a ser pensado, no ya intuitivo, sino, practicado, obrado, esparcida su violencia como la muerte en el origen. Todo ello,

en virtud de una estrategia ritual y rigurosa que el texto pone en marcha: si la muerte es el límite, la escritura (la pintura) es el arma que la propaga, que la difiere.

Pensar es re-producir, recordar y reactivar minuciosamente esa violencia en el origen. Lo que en las páginas que siguen debe ser pensado, entre otras cosas, es que tal operación no obedece a ninguna voluntad subjetiva, ni siquiera a una decisión que no sea decidir lo ya decidido, querer lo ya acontecido. Lo que debe ser pensado es que esa operación no admite sujetos soberanos sino cómplices, esa operación, operada en y por el texto, sólo puede entenderse a partir de la quiebra en y del sujeto autofundado. Es decir, si el sujeto es hoy el origen del fundamento, la acción de la escritura se compromete, en cuanto diferimiento de una muerte en el origen, en un cierto carácter testamentario, testigo de la muerte del sujeto. Su operación mnemónica conlleva la propagación de la ruina del origen, origen que expande rigurosamente (rigor mortis) el exceso de una falta. Para nosotros, esta economía de despilfarro es preciso entenderla hoy **sólo** desde la posición límite de un pensamiento que se empeña en la transparencia del origen, esto es, **desde** la metafísica entendida como "cierre" actuado en la subjetividad que se da a sí misma su propio fundamento. Para nosotros que pensamos hoy, éste es ya un punto de partida (origen), arbitrario si se quiere, pero también, **necesario**.

Desde ese "MEMENTO MORI", se articulan, por un lado, una parte (la "primera parte", parte del uno primero), esto

es, la filosofía como ciencia estricta y la ciencia como filosofía que vuelven la espalda al límite como consecuencia de su deseo dirigido a aquella zona resguardada del devenir, marco de legalidad en el que se cumple la ley de cuanto es; y, por el otro, aquel recuerdo que se orienta al límite, en la "otra parte", allí donde, justamente, su conocimiento no queda reducido a un acto de "dar razón" o de "toma de conciencia" porque conocer allí es "diferir", conocer el límite es reactualarlo, diferirlo, abrir una diferencia en el tiempo, sacar de un tiempo original aquel límite y reactivarlo en otro, más que presente, muerto: momentánea detención de un paso (o de un "pase"), también paso procesional. Recordaremos aquel cuadro de Solana, "La procesión de la muerte".

Introducido ya el centro como un hueco que se desborda, ¿de qué tratan las otras dos partes?. En la primera, nos proponemos hacer un esfuerzo de fijación del problema, de ganar, si se quiere, un cierto punto de partida; se trata de buscar una ranura en el concepto base de la ciencia lingüística (ciencia que exige una filosofía entendida a su vez, también, como ciencia del "logos"), en el "marco soporte del signo". Encontrar en su núcleo teórico fundamental la huella de un ensamblaje, precisamente en el texto inaugural de la lingüística, en el "curso" que abre su "discurso" y que expone la noción que cierra y, al mismo tiempo, señala la apertura incompleta de una línea de demarcación entre dos órdenes diferentes, esfuerzo compresor que olvida la

diferencia mediante una específica operación de integración que exige recurrir al poder lógico de la filosofía. El signo, creemos, reproduce no obstante, en su arbitrariedad originaria, un efecto de esa diferencia, efecto olvidado a partir de un proceso general de olvido y de indiferencia cuyas consecuencias se concretan en una marginación de lo escritural y significativo frente a lo serio del sentido, lo excesivo frente a lo legal, lo originado frente a lo original, para luego, en última instancia, admitir todos estos márgenes como degeneraciones, como desvíos que guardan su sentido en aquel soporte último capaz de sustentarlo, proceso de olvido del texto que alcanza en la subjetividad trascendental su cierre más sintomático y sistemático.

Pensar a partir de aquí, se convierte en un trabajo que parte de una cierta posición límite que engulle todas las salidas; consiste, entonces, en pensar la metafísica desde un cierre, esto es, **desde una posición sin salida**. Hacerse cargo de esta idea implica tomar un rumbo central, repensar los temas centrales de la metafísica atentos ahora al rigor de su letra. Sólo así, al repensar lo ya pensado, se alcanza una cierta línea de margen y de vibración que es preciso desfondar, una zona intermedia que presenta, en ocultamiento, la flexión de una juntura interna, el punto de articulación preciso en el que aplicar nuestra lectura "a fondo" (también ya lectura de una época), como una decisión sobre un texto ("decidire": de "caédere", cortar. De ahí, "cid", "cida", formas de la raíz latina de "caédere", en homi-cida,

regi-cida, etc.), como un corte que de pura filiación se hace infiel, obediente a la demanda del lugar preciso marcado por la letra o, mejor, la falta de lugar, el hueco central que provoca la penetrante acción del doble filo de la lectura-escritura.

Nos hemos puesto en la estela de la "grafé", en cierta posición de levedad, de puro juego en la que ha quedado relegada, y queremos pensarla como tal, a un divertimento, a un "suplemento" y, también, al temido "fármakon" (veneno y remedio) de la memoria, cumpliendo así con su antigua operación interior de recuerdo, de re-producción. Tratamos de recordar lo que aún no es y, sin embargo, es siempre pasado, recordar lo que aún no ha sido ("MEMENTO MORI"), reproducir un corte ya dado de antemano sobre la opacidad de una **tela** (segundo capítulo de nuestro trabajo) que alcanza la dimensión del texto. Será, entonces, necesario conceder a esta palabra un espacio explicativo en nuestro escrito, unas páginas que den perspectiva y densidad a este término, que muestren el alcance que toman sus operaciones.

El texto, hemos de escribir, produce el efecto de sentido; adentrarnos en él retoma, en principio al menos, la tarea del que camina hacia el origen del sentido. La lengua como sistema originador del sentido, incluso su ciencia, deben admitir un previo textual que les trabaja desde dentro. La cuestión está en que ese previo textual se imposibilita para ser pensado como principio original, el texto no puede ser nunca original, es siempre él mismo un efecto. El

texto no es, su ser son sus efectos, su producción de efectos. El texto, así, es un trabajo, la deriva de un texto siempre anterior y generoso que se entrega en un corte a la (re)producción de efectos, acción genética a mitad de camino entre el parricidio y la supervivencia.

Colocar el texto en el origen arrastra la inconsistencia de introducir el origen como un continuo efecto, como un "trabajo", producción de efectos, muerte por tanto del origen que se expande como una violencia originaria, que difiere su instauración desde siempre, continuo diferimiento que genera las diferencias, extraña posición central de un intermediario efectivo, efecto a su vez de origen, simulacro.

Lo que debemos poner de manifiesto en esta primera parte, es que pensar el origen no puede ya quedar reducido a una transparente operación intuicional y cognitiva, ni siquiera a un mero señalar el centro. Dar dimensión al texto enseña que pensar no es ya una forma de ganar posiciones seguras sino, de perderlas. Ahora lo original se abre provocadoramente y se entrega a una violentación; pensar es ya **atravesar, dispersar, experimentar el límite**. La filosofía y con ella su época, anclada en un mecanismo posicional, ofuscada en dejar a salvo una zona de seguridad o, incluso, de riesgo seguro, genera **automáticamente** sus márgenes. Pensar el texto-límite es someter a este último a una constante deriva, es trabajar los márgenes desde su interior, desbordando con ello los propios límites de la filosofía y de su época (lo que, ineludiblemente, pasa a través de la noción

de origen), el origen pensado por la filosofía (ya dijimos que así podía titularse el ensayo de Heidegger sobre "el origen de la obra de arte").

En última instancia, se trata aquí de pensar a partir de una especial situación en virtud de la cual queda establecido un cierre¹; en él actúa la direccionalidad de la lógica que se caracteriza por partir de algo y dirigirse hacia algo; este mecanismo funciona por igual desde cualquier posición que ejerza el papel de absoluto punto de partida, de origen; mediante él se establece un origen ontológico y lógico que da fundamento al otro extremo de la trayectoria trazada por su movimiento. Cualquiera de los dos extremos en que la metafísica ha propuesto una distinción esencial, ser/nada, vida/muerte, verdad/error, etc., puede actuar como origen del otro, de ahí que los esfuerzos orientados a hacer prevalecer uno sobre otro sean totalmente reversibles, pueden, en todo rigor, ser aplicados siempre en sentido contrario; de esta manera describen un perfecto movimiento vibratorio. Veremos, y para ello será necesario ante todo elaborar un "marco" suficientemente claro (aquí la transparencia es imprescindible), que el problema redunda inevitablemente en un **olvido de la Diferencia**. Sea cual sea la posición mantenida como original, el proceso viene guiado por unos carriles incuestionables (=, identidad), por una corredera que establece un movimiento de cierre mediante el cual se concentra sobre uno de los extremos (el origen) la totalidad del sentido, quedando el otro, en principio, arrojado al

margen para, inmediatamente después, integrarlo en un segundo movimiento de "integración", de olvido indiferenciado, ejercido por la misma "lógica". En todo caso, la distinción metafísica tiene ya olvidada la Diferencia desde el mismo instante en que se concibe la distinción; el segundo movimiento, la integración, está ya de antemano contenido en el primero, no es más que su puro desarrollo sistemático (lógica del sistema y "Sistema de la lógica"). Tratar de pensar el origen en nuestra época, sin tener en cuenta el cierre, no es más que dar otro golpe de corredera, evidenciar, por su parte, la reversibilidad de su lógica, reproducir incansablemente el sistemático y agotador movimiento que caracteriza gran parte del pensamiento filosófico hoy.

No cabe duda, de que si algún pensador ha tomado como asunto del pensar la Diferencia misma, éste ha sido Martin Heidegger. A él debemos la precisión, dentro de su calculada ambigüedad, con que elabora todo un proceso de desfundamentación en orden al cual se perfila un cierto "abismo" allá en el espacio en el que obra la Diferencia, (instancia previa a los opuesto que hace a ambos cooriginarios), el origen. Justo aquí se abre la posibilidad por nuestra parte de tomar una decisión, de efectuar cierta escisión. Es decir: ¿Se trata de mantener una zona no ya de seguridad, sino de riesgo, de riesgo seguro, con un privilegio ordenador, referente último del sentido?, o, por el contrario: ¿pensar la Diferencia como un cierto tránsito, como no estar en ninguna parte, como un "salto", no es ya desarticular cualquier

arquitectura centrada y ordenada en el privilegio del lugar-origen?, ¿no quedaría con ello el edificio filosófico, quebrantado por su propia base, en una continua "deriva" desde la que se desbordan sus propios márgenes?. Si esto es así, la estructura central de la Diferencia, su especial colocación en el centro de un origen sin fondo (Ab-grund) debe ser "puesta por obra" (también la propia centralidad de la filosofía como institución, sus lugares privilegiados, sus santuarios "centroeuropeos" ...). La expansión del centro, pues, es inevitable y, con él, la propagación de sus efectos por la "obra". Si ya no hay zonas reservadas de privilegio seguro no quiere decir esto que la continuidad indiferente más absoluta se extienda ante nuestro ojos, sino, más bien y en todo caso, **que la "zona de riesgo" se expande hasta cualquier parte, que el peligro acecha por doquier.**

Desde aquel punto de decisión, la lógica del origen queda invaginada desde el interior del cierre, de la juntura del cierre, a partir de aquí ha de imponerse un trabajo en la juntura, un operar "desde" la juntura desbordada de la filosofía, una labor por los intersticios de un sistema de dualidades que marca y ordena hoy la realidad. Actuar sobre ellos es violentar las fronteras, asumir a la vez, que su límite es un límite total, **un absoluto límite.**

A partir de esta decisión que, como se habrá de exponer, viene ya exigida por nuestra lectura del texto de Heidegger, el trabajo desborda los márgenes de la filosofía y lee el texto de Solana como una estrategia que propaga el

límite, que lo reactiva, que "pone por obra" la muerte en el origen, la muerte del origen. El texto de Solana reproduce como una cierta errancia corporal los efectos mortales (efectos del límite) en el amplio espacio de una escritura globalmente dimensionada: "MEMENTO MORI".

No se trata, como fácilmente puede observarse, de poner ahora lo marginal como centro y lo central en los márgenes. Lo que intentamos a partir de nuestra decisión es de dar constancia de un hecho: si la muerte está en el origen, entonces, ya no hay zonas de refugio, el peligro está en el origen y éste se extiende por todas partes. El texto de Solana trabaja los intersticios, se introduce en los pasos fronterizos que articulan nuestra cultura, los separa, aplica su punta escritural sobre los huecos, hueco sobre hueco; reactiva así los efectos del origen, recuerda en todo lugar sus estrategias fatales como un ritual, como un crimen ejercido, única posibilidad de existencia de la obra de arte, experiencia del límite que resiste a la indiferencia metafísica, a su transparencia corporal. Sólo porque la muerte es un límite absoluto se ríe el transido. Ahora el que sabe es el que se ríe, recuerda y experimenta el límite en su mayor crueldad, en su estricto rigor (rigor mortis), el que ve surgir la realidad entre el estupor del espanto y la completa alegría de lo festivo, excepción de un simulacro que pone en marcha la continua simulación, simulacro de simulacro. La violencia original así pensada no aguanta la posición del "estare" si no es por un paso de danza, un instante

para tomar impulso, una toma de posición que es más el recogido impulso que prepara el salto.

El devenir, por último, sólo puede pensarse si es actuado como tal, en su transitoriedad mortal que genera las posiciones, dejando él mismo de ser una de ellas: propagación criminal. De aquí que nuestro trabajo será siempre inconsistente, su hacerse mismo es la lectura discursiva, se quiera o no, de una ejecución, la articulada expresión de un tránsito, la "puesta en discurso" del trabajo de los textos de Solana. La muerte en el origen no se conoce, se ejerce mediante la continuación del juego de los simulacros. Nuestro escribir, atento a desentrañar este "modus operandi" no se exime de la incoherencia explícita de tratar de poner en claro una sombra, una negritud. Cójase, pues, si se quiere, lo que este escrito tenga de provocador, léase la linealidad discursiva de su argumento como una simple introducción y aplíquese el lector a su lectura en cualquier orden: todo punto de partida es, inevitablemente, siempre arbitrario.

NOTA:

Cierre. 1.- Acción y efecto de cerrar en cualquier acepción: "La hora del cierre de los cafés. El cierre de la edición de un periódico. El cierre temporal de la universidad". 2.- Cualquier dispositivo o mecanismo que sirve para cerrar o mantener cerrado algo. 3.- Cualquier cerca, pared u objeto semejante con que se limita un espacio. Particularmente, cualquier clase de persiana, reja, etc., que defiende las puertas o escaparates de un establecimiento: "Echar los cierres. Cierres metálicos. 4.- (imprenta). "Cerco". Orla o filete con que se encuadran a veces los textos. 5.- Departamento donde se distribuyen los periódicos para el reparto y envío. 6.- Operación de empaquetarlos. (MARIA MOLINER: Diccionario de uso del español).

Recogemos estas acepciones del cierre por lo que tienen de aplicación directa sobre la noción metafísica. En ella se cierra la posibilidad de salida, se levanta una separación entre dos extremos, se pone en marcha un mecanismo que cierra en todo caso y crea una jerarquía interior-exterior. El cierre es una actividad y un efecto. Por último, se encuadra y limita el texto a una transparencia, impidiéndose así su dimensión más global. En nuestro trabajo también se ve el segundo capítulo encuadrado por el "marco" del signo.

PRIMERA PARTE

1.-EL MARCO DEL SIGNO

1.1. Ese peligroso signo.

1.1.1 El peligro en el curso

Atendemos en el "Curso de Linguística General" de Saussure al juego de equilibrio que presentan, de una parte, la "arbitrariedad" del signo, es decir, la falta de motivación del significante respecto del significado y, de otra, la inmutabilidad, condición necesaria a toda eficacia comunicativa. Muy gráficamente ha sido expresada esta doble condición, un tanto contradictoria en las líneas del "Curso":

"Este hecho, que parece encerrar una contradicción, podría llamarse familiarmente "la carta forzada". Se dice a la lengua: "; Elige !", pero se añade: "Será ese signo y no otro." 1

Se trata, pues, de elegir una carta, ésta puede ser una u otra, incluso puede sacarse el jugador una de la manga. Si la relación que une el significante y el significado es "arbitraria", en el sentido de que es inmotivada, cualquier significante, al menos en principio, puede satisfacer el mandato de elegir, incluso pueden cogerse cartas que no están en la baraja. Ahora bien, el juego no puede ejercerse

sin reglas y la primera regla ha de ser la de respetar las reglas; aquí se habla de un juego limpio, no se permite la entrada de tramposos, sin embargo el reclamo es sugerente, la arbitrariedad no es vinculante y por ende, no compromete. ¿Por qué ésta y no aquella carta?, si no hay compromiso cualquiera es válida. No obstante la segunda proposición es absolutamente restrictiva: "Será ese signo y no otro". La lengua no sólo pone al alcance del hablante un arsenal de signos, sino que, además, le obliga a usarlos correctamente. Obligatoriedad y libertad se entremezclan en el "Curso de lingüística"; un forzamiento que obliga a una carta, un juego de azar y al mismo tiempo de elección obligatoria; una invitación a sacarse cartas de la manga y a la vez a respetar disciplinadamente las que ya hay.

La arbitrariedad del significante respecto al significado, pondría en fuga toda posibilidad determinante en la elección, la libertad de la "masa hablante" sería tal, que toda lengua "a priori" confeccionada² estaría condenada a la errancia de los significantes, a su proliferación infinita, sobreviniendo consecuentemente la muerte de la lengua con el paso del tiempo. ¿Cómo preservar la lengua de la muerte?, ¿Cómo evitar la errancia y la infinita proliferación del significante que mata la lengua?, ¿Cómo contrarrestar esa tendencia funesta del prolífico significante?. Estas son la cuestiones que debe resolver el lingüista.

La vertiente sincrónica de su ciencia (y con ella la obligatoriedad del mandato), sólo puede funcionar desde un

reducto de estabilidad que debe ser preservado del paso del tiempo, que se aplica a algo que no está en el tiempo, a algo sincrónico, que resiste el transcurso del tiempo. La lingüística como tal ciencia sólo puede entenderse desde un horizonte de ley, su legitimidad es su legalidad, un juego legal, sometido a reglas, que debe tener la lengua como objeto:

"La lengua, por tanto, no puede ser asimilada a un contrato puro y simple, y precisamente por este lado el signo lingüístico es particularmente interesante de estudiar; porque si se quiere demostrar que la ley admitida en una colectividad es una cosa que se sufre, y no una regla libremente consentida, es la lengua la que ofrece la prueba más definitiva de ese hecho." 3

De aquí que la lengua sea un fenómeno que deja excluida toda acción por parte del sujeto empírico individual, la lengua se concibe como "la parte social del lenguaje y exterior al individuo que por sí sólo no puede ni crearla ni modificarla."⁴. Así marca la lingüística su distancia con la psicología. El punto de vista con que el "Curso de lingüística general" enfoca el lenguaje consiste en diseccionar su dominio en dos partes: la **Lengua** y el **Habla**; la primera refiere a una estructura supra-individual separada de los actos particulares de lenguaje que constituyen el **Habla**. El "Curso" centra sus esfuerzos sobre la primera, pero ha de recurrir a la segunda para explicar determinados aspectos de aquella. Se trata, pues, de poner en marcha una estrategia de disección y posterior ensamblaje del objeto a estudiar, siempre bajo la idea de preservar los aspectos comunicativos

y, por tanto, conservadores del lenguaje (este horizonte enmarca toda la noción de lenguaje en el desarrollo del "Curso"). La operatoria puede determinarse en tres movimientos: 1.- Diseccionar el fenómeno del lenguaje según un corte que, en líneas generales, separaría, por una parte, lo social - conservador - sincrónico - esencial, y por otra, lo individual - transformativo - diacrónico - accidental. En resumen el corte **lengua / habla**.⁵ 2.- Desalojar el sujeto empírico particular del campo a estudiar, lo que supone mantenerse en un ámbito estructural universal intangible para el individuo. 3.- Recurrir a lo individual para dar razón de aquellos fenómenos que el sistema no es capaz de prever, ensamblando de esta manera lo que estuvo desde el principio separado.

La acción de sacar de la escena al sujeto empírico comporta la retirada del elemento capaz de ejercer un gasto excesivo, un despilfarro del "tesoro" que encierra toda lengua; por consiguiente: aquella variable azarosa cuya acción directa sobre el tesoro traería consigo su ruina, debe ser exterior a la lengua.

Esta operación de cirugía tiene sus riesgos: la disección y el desalojo pasan a su vez por el posterior ensamblaje, y aquí radica su dificultad, esto es, se trata de unir lo que anteriormente se ha desunido, y el bisturí difícilmente cose. Todo esfuerzo encaminado a separar la lengua del habla acarrea situaciones de no retorno que hacen imposible la reunión y arruinan todo razonamiento integrador de ambas.

La experiencia atestigua el cambio de la lengua, su transformación, de aquí la necesidad de introducir un factor transformativo en un ámbito conservador, pero esto trae consigo introducir uno de los elementos de la división en el otro: "Todo lo que es diacrónico en la lengua lo es solamente por el habla" ⁶. La pregunta ahora sería: ¿Cómo se introducen cartas nuevas en la baraja? ¿Quién se ha saltado el segundo mandato de la frase del "Curso"? ¿Dónde está el tramposo?.

La cuestión es casi de orden público: alguien cuya entrada había sido prohibida se ha introducido, un tramposo, "jugador habitual", que ha metido, eliminado y cambiado cartas de la baraja; con él ha entrado el tiempo, la ruina del tesoro, ese tiempo que nada respeta ("el tiempo altera todo; no hay razón para que la lengua escape a esta ley universal." ⁷).

Este tramposo, personaje siempre ambiguo, de doble faz, capaz de atraerse la confianza del lingüista (conocedor de la ley), pero truculento en sus acciones, no es otro que la "masa hablante". A ella se confía el tesoro de la lengua, ella es su depositario. Sigamos a este personaje, él nos mostrará las ambigüedades del "Curso":

"Es un tesoro [Saussure se refiere a la lengua] depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad, un sistema gramatical que existe virtualmente en cada cerebro, o más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos; porque la lengua no está completa en ninguno, no existe perfectamente más que en la masa." ⁸.

En verdad, la "masa hablante" ha hecho méritos para ello, se le ha confiado el tesoro precisamente por su capacidad de conservación por su alto nivel de continencia al despilfarro:

"De todas la instituciones sociales, la lengua es la que menos asidero ofrece a las iniciativas. Forma cuerpo con la vida de la masa social, y por ser ésta naturalmente inerte aparece ante todo como un factor de conservación." 9

La confianza del lingüista en su agente de seguridad es absoluta, sin embargo, justo en él se halla toda acción transformadora, él introduce el cambio, él hace el doble juego, él se convierte en el agente doble "infiltrado" en el núcleo de la lengua. La disección no ha sido totalmente eficaz, es imposible separar los elementos, y ahora es necesario volverlos a ensamblar, uno dará razón de los movimientos en el seno del otro, el intermediario de ambos es el elemento "ambiguo", "amorfo", el agente doble: "Si se tomara la lengua en el tiempo, sin la masa hablante (...) quizá no se comprobaría ninguna alteración; el tiempo no actuaría sobre ella." 10.

La masa hablante, en tanto que está constituida por individuos, incorpora en sí misma el cambio ya que: "todos los fenómenos evolutivos tienen su raíz en la esfera del individuo." 11. Ahora bien, precisamente porque ella es a su vez una entidad trascendente a ellos, puede ser depositaria del "tesoro de la lengua". En todo caso, el carácter ambiguo de la masa social, le confiere esa función mediadora que la convierte en agente doble.

Ella es la que pone en marcha esa especie de cambio "sincrónico", cambio legal que tranquiliza la confianza del lingüista, una especie de tercera faz, la máxima sofisticación en el juego del espionaje. Constatado que ella vehicula el cambio, hay un giro más de tuerca, hay un cambio legal capaz de controlar el cambio arbitrario y ciego, el cambio fonal, aquel cuyo origen es el puro individuo. Este "antídoto del cambio", es el principio de analogía:

"Afortunadamente el efecto de tales transformaciones está contrapesado en la analogía". 12

"Vemos, pues, que para contrapesar la acción diversificante del cambio fonético (...), la analogía ha unificado de nuevo las formas y ha establecido la regularidad." 13

"Toda ella [la analogía] es gramatical y sincrónica." 14

Y precisamente por esto último, no puede hallarse en los individuos aislados, la analogía remite a ese orden que comentábamos más arriba, de lo estable, de lo conservador, al orden de la **idea**.

"La analogía es de orden gramatical: supone la consciencia y la comprensión de una relación que une las formas entre sí. Mientras que la idea no es nada en el fenómeno fonético, su intervención es necesaria en materia de analogía." 15.

Es en este orden de la idea al que se refiere Saussure, donde se van a poner los límites de control a la transformación fónica ¹⁶, transformación realmente transgresora que por sí arrastraría la lengua a su pérdida, a su muerte. Esta transformación se hace impredecible, no es legal, su actuación es subversiva ciertamente y, lejos de obedecer a la

claridad y transparencia de la ley, se mueve en la oscuridad de la ceguera más atroz y por lo tanto indiscriminada. Aquí están los máximos temores del lingüista, miedo a la acción arbitraria del significante, a su capacidad de andar en solitario zafándose del control que impone la idea, el sistema como lengua y como gramática. Esta subversión generalizada e indiscriminada, que se asienta en el aspecto significativo del signo lingüístico, amenaza la lengua en su totalidad poniendo en marcha una verdadera hemorragia signica incalculable e ilimitada:

"El fenómeno fonético es además ilimitado e incalculable en el sentido de que alcanza a cualquier especie de signo, sin hacer distinción entre un adjetivo, un sustantivo, etc., entre un radical, un sufijo, una desinencia, etc. Debe ser así *a priori*, porque si interviniese la gramática, el fenómeno fonético se confundiría con el hecho sincrónico, cosa radicalmente imposible. Esto es lo que se puede denominar el carácter ciego de las evoluciones de los sonidos." 17.

Este fenómeno que tiene su raíz en el individuo y que prolifera por el significante, sólo puede estabilizarse y hacer eficaz su modificación en la medida en que es ejercido por la "masa hablante". Solamente porque ella lo ejecuta puede lo fonético subvertir el tranquilo conservadurismo de la lengua, ya que todo lo que le llega a ésta viene a través del habla. Por ese doble movimiento del agente (ahora ya de cuádruple juego) se opera el ensamblaje en el "Curso"; constante mecanismo de duplicidad que nos interesa aquí poner de manifiesto, mecánica de disyunción y ensamblaje que genera continuamente elementos ambiguos y de doble faz allí,

precisamente, donde las intuiciones del autor parecen más esclarecedoras y sus intenciones más honestas y evidentes.

La propia composición del "Curso" se nos revela a la lectura como una superficie rugosa que guarda en su seno la ambigüedad radical de sus postulados; esta lectura nos ha hecho detectar los miedos del lingüista, su afán conservador nos ha hecho marcar los peligros y los agentes peligrosos, nos ha puesto sobre la pista del significante, del individuo empírico y del tiempo como agentes perturbadores, y nos dejará ver más adelante que la reducción de ambos a un sujeto autofundado será una tendencia incontenible en el marco teórico de lo que de aquí en adelante llamaremos con J. Derrida, el **Logocentrismo**.

1.1.2 La moneda.

El "Curso" se sostiene sobre una base doble, su piedra angular ya está escindida, quebrantada por una duplicidad interna: "El signo lingüístico es una entidad psíquica de dos caras." ¹⁸. Es una entidad de doble faz y es, desde luego, una entidad psíquica, ambas afirmaciones merecen un análisis más detenido.

El signo lleva la duplicidad en su interior, ésta le hace quebradizo, pone en jaque constantemente su propia "unidad entitativa", porque incorpora una ruptura interna,

una falla por la que se deslizan sus dos componentes, significante y significado. No obstante, el "Curso" se hace recalcitrante y enuncia, tercamente y a pesar de todo, la "unidad entitativa" de aquel. Con metáforas como la del anverso y reverso de la hoja de papel¹⁹ hace hincapié machaconamente en la homogeneidad de la naturaleza signica:

"Mientras que el lenguaje es heterogéneo, la lengua así delimitada es de naturaleza homogénea: es un sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica y en el que las dos partes del signo son igualmente psíquicas" 20.

El signo es homogéneo porque es enteramente una entidad psíquica, ahí da Saussure el punto de sutura, con ello, la inauguración de la lingüística se revela como la restricción del signo a un ámbito determinado: la psique. A su vez, debemos leer las afirmaciones de este calibre como un mani-fiesto de la duplicidad intrínseca en la base del lenguaje. En definitiva, se trata de un juego de doble imagen, imagen fónica (significante) e imagen mental, concepto (significado)²¹; imagen frente a imagen, separadas por un corte abierto entre ellas, una arbitrariedad, una inmotivación entre ambas que posibilita el deslizamiento interior. Saquemos unas primeras consecuencias de esta dualidad.

Por más que el "Curso" imponga por la fuerza obsesiva de la repetición la unidad del signo y la defienda aún con el mentalismo más grosero²², terminará por poner el dedo en la llaga, o mejor dicho, en la fisura que recorre la unidad de este concepto base de la obra de Saussure y del lenguaje:

"Una lengua es radicalmente impotente para defenderse contra los factores que desplazan a cada momento la relación del significado y el significante. Esta es una consecuencia de la arbitrariedad del signo." 23.

Aquí está el lugar de la brecha abierta en el signo y de la enunciación de sus consecuencias. Es que la propia arbitrariedad interna que el signo conlleva es la causa de la perversión lingüística y, a la vez, ejerce un efecto de reduplicación del fenómeno de partición. Produce una conmoción en la base del "Curso" que lo atraviesa de parte a parte.

Como quiera que el lingüista ha detectado la quebradura en la raíz del signo y por ello de la lengua, y ha trazado una estrategia tendente a elevar una arquitectura teórica, capaz de dar razón de los movimientos ambiguos del lenguaje (siempre provocados por dicha quebradura), al utilizar como elemento constructivo teórico un concepto ya quebrado como es el de signo, asume irremisiblemente la contaminación del edificio teórico por la ambigüedad, peligrando su pretendida consistencia interna; sin embargo, descubre lo que más nos interesa resaltar ahora, a saber: **que la condición del cambio lingüístico está en la arbitrariedad del signo, en su quebradura.** Es esta brecha abierta entre los componentes del signo la que da razón de la hemorragia que amenaza con arruinar el "tesoro" de la lengua, es ella también quien imprime en el "Curso" su movimiento de continua disyunción y su ambigüedad tan característica.

La doble faz²⁴ está ya en el elemento básico de la lengua, así lo pone de manifiesto el propio texto del lingüista en la obra que inaugura su ciencia:

"La lengua es comparable todavía a una hoja de papel: el pensamiento es el recto y el sonido el verso; no se puede cortar el recto sin cortar al mismo tiempo el verso; asimismo, en la lengua no se podría aislar el sonido del pensamiento, ni el pensamiento del sonido; sólo se conseguiría por una abstracción cuyo resultado sería hacer psicología pura o fonología pura." 25.

La producción del sentido es la ejecución de los cortes en esa hoja de papel y ciertamente porque son dos caras de una misma unidad, no pueden desencajarse. Esos recortes abren una separación entre sí, los trozos son "formalmente diferentes" los unos de los otros, constituyendo así la lengua como un sistema formal, un conjunto sistemático de signos formalmente diferentes entre sí. El corte vertical que genera el sentido se efectúa en una superficie de dos caras, **significante / significado**, y el resultado es una unidad **formal**: "esta combinación produce una forma no una sustancia."²⁶ Y lo es porque ambos componentes son formales, según aclara Hjelmslev en sus "Prolegómenos a una teoría del lenguaje". La dicotomía significado-significante se abre en otra que le es interior a cada elemento; hay una sustancia del significado y una forma del mismo, una forma del **significante** y una sustancia de éste. La relación que abre el sentido, constituyendo el signo lingüístico, se establece al nivel de las dos formas, la forma del **significante** y la del **significado**; ellas son las que se comprometen en el signo

haciendo de éste una "unidad formal". De aquí que su "valor" sea diferencial y no provenga de la relación interna entre sus componentes sino de la diferenciación que cada signo mantiene frente a los demás en el sistema de la lengua. Esto viene expresado en el "Curso" con la siguiente fórmula: "en la lengua no hay más que diferencias." ²⁷. No se trata de elementos cuyo valor se encuentre en lo que ellos son propiamente, sino en lo que tienen de diferente a los otros del sistema. El sonido quedó fuera de la unión formal, al igual que la sustancia del pensamiento, lo que podríamos llamar su soporte psíquico. La unión se efectúa a nivel formal, por lo que el sistema de la lengua trasciende a los individuos, no obstante, marca en el área del sujeto el punto de síntesis y, a su vez, evidencia la irresoluble dualidad que conllevan la ciencia y su objeto: "La lingüística trabaja, por lo tanto, sobre el terreno limítrofe en que los elementos de los dos órdenes se combinan" ²⁸.

Este sistema de diferencias se ve ordenado en función de los cortes que se han efectuado en las "preexistentes" capas amorfas:

"No hay, por tanto, ni materialización de los pensamientos, ni espiritualización de los sonidos, sino que se trata del siguiente hecho, en cierto modo misterioso: que el "pensamiento-sonido" implica divisiones y que la lengua elabora sus unidades constituyéndose entre dos masas amorfas." ²⁹.

La donación del sentido por la lengua, está entonces basada en la estanqueidad de sus signos, en la encapsulación de ese "pensamiento-sonido" ³⁰ en unidades suficientemente

compactas y diferentes entre sí cuyo valor les viene de la mutua diferenciación, formando así un "sistema de diferencias". Estaqueidad de los signos y estructura formal de los mismos, son las exigencias de ese **sistema de valores** que constituye la lengua.

El valor del signo lingüístico viene establecido como hemos dicho, por la pertenencia al sistema. Se trata de un sistema monetario:

"Como en economía política, aquí estamos frente a la noción de valor; en ambas ciencias se trata de un sistema de equivalencias entre cosas de órdenes diferentes: en una, un trabajo y un salario, en otra, un significado y un significante." 31.

Y todo sistema monetario está basado en esa equivalencia, en una especie de doble función en virtud de la cual los elementos del sistema se admiten como diferentes, pero sobre una base de **equivalencia**, esto es, a partir de una relación dada en una tabla de valencias, de valores, en función de la cual una unidad marca su diferencia respecto a cualquier otra según un índice de valor relativo. Un signo puede ser distinto a otro precisamente porque pertenecen al sistema de la lengua y **eso les hace poder ser comparables**. Todo sistema conlleva un horizonte de legalidad impecable (ley de la oferta y la demanda en el sistema monetario) que regula el valor y establece un marco de "equivalencia" y por tanto de identificación entre los elementos de dicho sistema.

En el sistema de la lengua, como en el actual sistema monetario, el valor de la moneda no viene definido por su

remitencia al patrón oro, sino por su orden en el conjunto de los demás; el valor del signo no le viene de la significación, de la función que pone en relación un significante con un significado, sino de su relación con los demás signos dentro del sistema lingüístico. No es su peso en oro, es decir, su significación, quien le confiere el valor, sino su posibilidad de ser intercambiado con otro signo. Es el sistema de intercambios, su capacidad de ser puesto en relación con otros signos, quien le da su valor. Palabras se cruzan con palabras, billetes con billetes:

"Así, no es el metal de una moneda lo que fija su valor: un escudo que nominalmente vale cinco francos no contiene más que la mitad de esa suma en plata; valdría más o menos con tal o cual efigie, más o menos a un lado o a otro de una frontera política. Es todavía más verdad tratándose del significante lingüístico; en su esencia, no es en modo alguno fónico, es incorpóreo, está constituido no por su sustancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás". 32.

¿Por qué ese interés en el "Curso" por no confundir valor y significación?. R. Barthes da con la clave de esta paradoja:

"Para Saussure, el Sentido, el Trabajo y el Oro son los significados del Sonido, del Salario y del Billete: ¡El oro del significado!. Este es el grito de todas las Hermenéuticas, esas semiologías que se detienen en la significación: para ellas el significado **fundamenta** el significante exactamente igual que en buena finanza, el oro fundamenta la moneda (...) El pequeño drama de Saussure, es que, contrariamente a los conservadores soberbios, no tiene confianza ni en el Signo ni en el Oro. 33.

El oro era valioso por sí, acumulaba el capital del valor, permanece inalterable en el tiempo; pero en una

economía de mercado el valor viene dado por la cantidad de objetos que pueden ser intercambiados con él. ¿Dónde está el origen del valor?. En el sistema de diferencias que establece una tabla de precios, de equivalentes. El oro ya no ofrece confianza, su precio fluctúa. El signo también, lleva implícito un factor de cambio, el tiempo, el significante: "El significante por ser de naturaleza auditiva, se desarrolla sólo en el tiempo y tiene los caracteres que toma el tiempo." ³⁵. Por ello, la formalización del significante en un signo que extrae su valor como entidad formal del sistema de intercambios, pretende neutralizar la "tendencia fatal" de aquel mediante lo trascendente de un sistema gramatical integrado. Y éste es el lugar que ocupa la Analogía, eje central del cambio lingüístico.

No obstante, aún así, el peligro se cierne en el interior del mismo signo, en la misma moneda, en su propia carencia de "sustancia" ³⁵. ¿Cómo controlar la inflación?, ¿cómo controlar el aumento desmesurado de papel moneda?. El "Curso" adquiere una visión de la economía moderna difícilmente superable. La inflación del signo, su descapitalización, puede hacer caer el valor, desequilibrar el sistema, producir la banca rota; en definitiva, valorar el signo por lo que no es él, es decir, por su relación con aquellos que le rodean, acarrea también toda una serie de riesgos; entre ellos, la caída de la bolsa de valores y el rápido e inexorable hundimiento del sistema; por todo lo cual y, a pesar de todo, esa institución social que es la lengua, no se fía

del signo, ella es un sistema de valores en equilibrio inestable. La arbitrariedad intrínseca en su elemento básico, la grieta percibida en su material de construcción, le hacen quebradiza; la relación entre el oro y la moneda ya no es una relación estable, el oro tiene un precio, no es la moneda la que recibe el valor del oro, es más bien el oro quien recibe ahora el valor de la moneda. El signo, tal y como se propone, no es más que una entidad formal, no sustancial, de ahí que sólo pueda darse razón del cambio mediante un mecanismo del sistema, un mecanismo completamente gramatical.

El interés mostrado en el "Curso" por hacer del signo una "entidad formal" que mantiene las diferencias con los otros signos, es el interés por aislar el sistema lingüístico de aquellos aspectos contaminantes y amenazadores que comporta la acción del significante, su agramaticalidad. Sin embargo, tal aislamiento es al mismo tiempo imposible, de aquí lo inevitable del doble juego. De hecho, el temido cambio fonético es explicado en términos de sonido, esto es, como algo en principio externo al signo y al sistema de la lengua (recordemos que el signo está constituido por la dualidad de imágenes mentales), no obstante, y éste es el drama que causa la desconfianza del lingüista, su conmoción transmitida por la columna vertebral de la "masa hablante", alcanza hasta la estructura gramatical de la lengua, operación que constata la invasión subversiva y transgresora del significante (ahora fonal, material) en el núcleo más conservador, social, sincrónico y esencial, en el orden del

significado (sistema, idea):

"Ya hemos visto en la pagina 133 que el cambio fonético no afecta a las palabras, sino a los sonidos. Lo que se transforma es un fonema: suceso aislado, como todos los sucesos diacrónicos, pero que tiene por consecuencia alterar en forma idéntica todas las palabras en que figura el fenómeno en cuestión." 37.

Y más adelante:

"Por tanto, si los fenómenos fonéticos no son detenidos por límite alguno, deben llevar una perturbación profunda al organismo gramatical." 38

Son este tipo de cuestiones las que revelan una pérdida de confianza del lingüista en el signo. El "Curso", pues, nos alerta de las potencias transgresoras del significante en relación con el sistema de la lengua y enuncia la necesidad de su expulsión (o su reducción a los aspectos "formales") para mantener la vida del sistema frente a las agresiones del significante; en vistas a ello hay que perder de vista el individuo, sujeto empírico e individual, sacarle del proceso, negarle su valor para recuperarlo después en una estructura **trascendente** que le imponga su sentido.

La brecha abierta en el seno del propio signo, lejos de preservar un núcleo conservador y sincrónico, manifiesta la íntima hemorragia que conlleva la muerte en su reducto más interno. Así, el "Curso" pone al descubierto la dualidad que se extiende como sustrato a todos los fenómenos del lenguaje y que de alguna manera se ha transferido a la lingüística que, en ese empeño de ponerse en la juntura, reproduce la duplicidad básica. Desde ella, el modelo ideado para dar razón de la lengua y su evolución no sirve para hacerse

cargo del cambio fonético pero detecta la grieta abierta en el seno del signo como condición de posibilidad del cambio en la lengua, esto es, de su vida y de su propia ruina al mismo tiempo. Si bien es cierto que el corrimiento ejercido en el "Curso" hacia el orden de la "idea" para armar un sistema estable, le imposibilita para asumir el movimiento en el seno de la lengua; el texto revela, sin embargo, en el entramado que ofrece a la lectura, la reproducción, como decíamos, de la doblez radical de la falla en sus cimientos, marca las líneas fundamentales de todo un pensamiento que tiene la lengua como centro y que oculta la dualidad aplicándose en anular sus efectos mediante la depuración teórica del origen, pensamiento en el que, a pesar suyo, permanece en su seno la diferencia impensada y a la vez señalada.

Saussure persigue con su ciencia descubrir y describir las leyes del sistema de la lengua, así lo enuncia en la segunda de las tareas de la lingüística:

"b) buscar las fuerzas que entran en juego de manera permanente y universal en todas las lenguas, y deducir las leyes generales a que se puedan reducir todos los fenómenos particulares de la historia." 39 .

Con ello, el "Curso" está demandando un esfuerzo de universalización y de permanencia que con su estrecha herramienta teórica le será difícil llevar a cabo. Es preciso una mayor sutileza en la depuración de los núcleos básicos de su doctrina, la total eliminación de los componentes perturbadores que se encuentran en el lado del significante. Esta tarea corresponde a una ciencia "primera" en el seno de la

cual pueda efectuarse el cambio de plano capaz de fundamentar el resto de los niveles de conocimiento. La filosofía concebida como "ciencia estricta", encontrará en el "ámbito de lo trascendental" el marco adecuado para la completa depuración de lo original, colocando además las peticiones de universalidad y permanencia en el orden de lo evidente.

La tarea de cierre que alcanza a toda una época marca en esa dirección el horizonte científico del momento (recuérdese la contemporaneidad de Saussure y Husserl), dejando entrever una clara concepción del lenguaje que se consuma en el surgir de una ciencia nueva, la lingüística. Desde este punto de vista, aparece la lengua como lenguaje privilegiado y, además, es entendida como **un sistema de intercambio y comunicación**. Escribe Saussure:

"Para hallar en el conjunto del lenguaje la esfera que corresponde a la lengua, hay que situarse ante el acto individual que permite reconstruir el circuito del habla. Este acto supone, por lo menos, dos individuos; es el *minimum exigible* para que el circuito esté completo. Sean pues, dos personas, A y B, que conversan..." 40.

Los aspectos **gestuales y corporales** (veremos más adelante la dimensión de estos términos) son obviados y, en cualquier caso, explicados desde aquel horizonte comunicativo; son desalojados del ámbito del sentido, de aquella estructura universal y transparente que da sentido a cuanto se habla. Será un problema a resolver por aquella ciencia "primera" la enunciación de un origen puro del sentido así como su ensamblaje con lo que, sin más, pudiera llamarse la realidad. Tendrá por tanto que dar razón no sólo de una lengua

con sentido, sino, también, de una lengua del sentido. Con ello se aclara la otra característica epocal del lenguaje: **hablar es informar**. Precisaremos más estas afirmaciones a lo largo del presente trabajo.

1.2. La indiferencia.

1.2.1. El deseo de identidad y la marca de la diferencia.

El texto de Saussure nos ha mostrado la brecha abierta en el seno de todo signo, hueco mediante el cual el significante se desliza frente al significado en un movimiento imposible de controlar por el sistema de la lengua, hasta tal punto, que le amenaza de muerte, una muerte por desmesurado aumento del significante, por la proliferación de significantes ilegales. Pero también, al mismo tiempo, nos deja leer la "unidad del signo", y en ella, la asociación compenetrante entre sus dos caras, su articulación.⁴¹

La arbitrariedad entre esas dos caras, la inmotivada asociación entre un significante y un significado junta y desune a la vez en un movimiento de bisagra que permite un doblez de apertura y cierre entre dos órdenes distintos. De una parte, un orden de términos universales e intemporales, y de otra, un orden de términos singulares, temporales y por consiguiente variables, mutables. El movimiento de bisagra los separa y a su vez los pone en contacto, lo que nos obliga a considerar que todo pensamiento que se proponga pensar el signo, debe asumir la ósmosis de esta separación que desune y simultáneamente unifica.

Según el "Curso", mediante el signo, concepto e imagen fónica son puestos en contacto, aquél posibilita la "adecuación" entre aquello que se me presenta⁴² y aquello que yace

como universal en el entendimiento, así pues, "mesa" quiere más bien decir, "esto es una mesa" y, "ésto coincide exactamente con la idea de mesa", de tal forma, que aún en ausencia de una mesa, la palabra "mesa" provoca en el oyente la presencia de la idea de mesa. El fonema /mesa/ es, por el signo "mesa", asociado a este objeto que tengo ante los sentidos ⁴³.

Lejos de querer reproducir aquí la polémica sobre el signo, el pensamiento y la realidad ⁴⁴, abierta ya en el seno de la lingüística, traspasada a la semiótica y heredera de la ya establecida anteriormente en la filosofía; hay que indicar que se asiste en el "Curso" a un trasvase de conceptos metafísicos que desembocan en el "signo", conceptos cuya posible incomodidad de tratamiento persuadieron, tal vez, a Saussure para dar a sus nociones nuevas nomenclaturas: significado y significante en vez de concepto e imagen acústica respectivamente. Sin embargo, tras el nuevo nombre, éstas recogen toda una tradición metafísica que les permite mantener ocultas ciertas "impurezas" y, sobre todo, ponen en aplicación una lógica que se esfuerza en esconder y hacer olvidar el doblez constitutivo del signo bajo el irrenunciable principio de identidad, principio de unidad signica.

Sin embargo, asumir plenamente el movimiento que arriba hemos llamado de bisagra entre el significante y el significado, implica en primer lugar, contradiciendo la separación excluyente que parece desprenderse del "Curso", que la alteración que introduce el significante no le afecta solamente

a él; y en segundo lugar, que pensar el signo consiste más bien en pensar esa diferencia impensada que les es previa a sus componentes; la diferencia es inaugural y la lengua es inaugural precisamente porque hay diferencia. Hemos de leer ya de esta manera las frases del "Curso":

"Todo lo anterior equivale a decir que en la lengua no hay más que diferencias. Es más: una diferencia supone en general unos términos positivos entre los que se establece; pero en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos. Ya se considere el significado o el significante, la lengua no implica ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico." 45.

Saussure había dejado sentado la posibilidad de una ciencia general del signo: "una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social" 46. Ciencia de la que la lingüística no sería más que una parte. En ella, el concepto de signo debe mantenerse como la unidad de significado y significante, siendo este esquema traspasable a cualquier tipo de sistema signico. Ahora bien, si cabe, lo característico de este concepto es su "arbitrariedad interna": "Su principal objeto [el de la semiología] no dejará de ser por ello el conjunto de sistemas fundados sobre lo arbitrario del signo" 47.

A partir de aquí, se ha efectuado un cambio de marcha en el horizonte del pensar, no sólo por la intuición de nuevas ciencias, como consecuencia de un nuevo tratamiento de los temas del signo, sino más aún, por el señalamiento de un "objeto" (llamémosle así provisionalmente) cuyo pensamiento comprometido, implica explotar una mecánica interna, un

efecto interno de juntura, de articulación, engranaje y separación a la vez, que exige ser leído desde una óptica distinta a aquella que busca la no-contradicción y el sentido lineal de la frase o aún, la intención del autor.

Hemos leído: " En la lengua no hay más que diferencias"⁴⁸, "lo arbitrario del signo" funda el sistema⁴⁹. A partir de ahora habrá que poner atención a la diferencia y a caso concluir que la diferencia es anterior a los términos en que se establece y, por consiguiente, que el lenguaje es el efecto de una diferencia, quebradura en el seno del lenguaje, en su base (en el signo). Pensemos lo que queda impensado en el "Curso". Aclaremos términos antes de acometer nuestra tarea.

R. Barthes en sus "Elementos de semiología" recoge aquellos dos conceptos que ya había desarrollado Hjelmslev como complementarios: **denotación y connotación**; pronto veremos su utilidad.

Para este último, el signo es una composición de dos planos, el plano del "contenido" (C), o plano del significado, y el plano del significante, o plano de "expresión" (E); entre ambos planos queda establecida una relación de correspondencia, la "significación" (R) ⁵⁰. A partir de esta terminología seguiremos a Barthes ⁵¹.

Todo sistema de significación (ERC) es a su vez susceptible de convertirse en plano de expresión de otro, siendo este segundo el plano de connotación de aquel primero que se convierte en plano de denotación: "Se dirá que un sistema

connotado es un sistema cuyo plano de expresión está constituido a su vez por un sistema de significación"⁵².

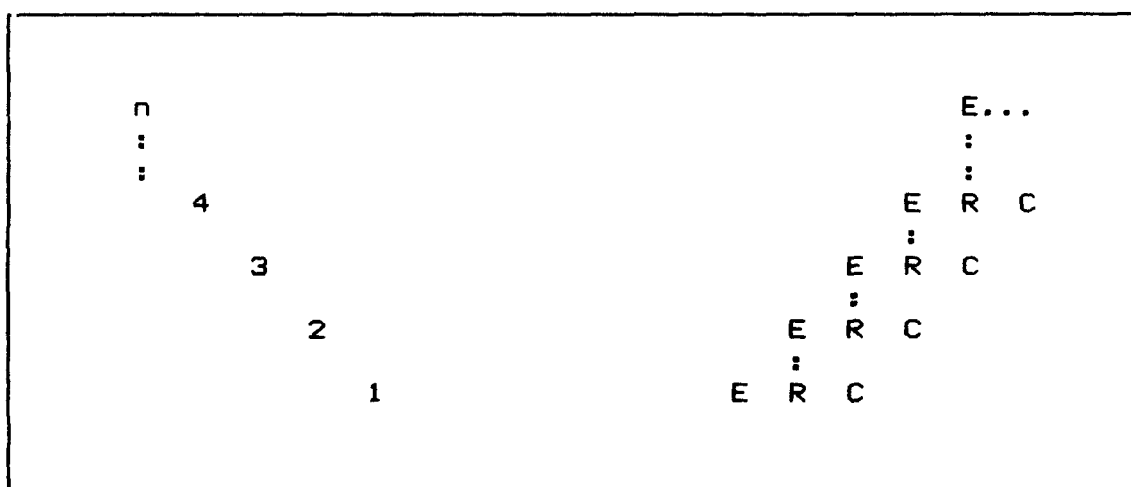
Explicitamos un poco más la noción de sistema connotado. Un sistema signico (ERC) pasa a ser un significante de otro sistema signico que le asume como tal significante y al que mediante una nueva relación de significación se asocia un nuevo significado. Un ejemplo puede aclarar algo la cuestión: Ante una diapositiva proyectada en la pantalla (E) que representa (R) una mesa (C), nos encontramos en presencia de un signo bien definido cuyo contenido es el concepto de mesa, el signo se diferencia bien de aquel otro que representa una silla u otro mueble. Instantes después de aparecer el signo sobre la superficie neutra de la pantalla, alguien entre los observadores enuncia: "Observen el lujo de detalles ornamentales, se trata de la mesa de Luis XIV de Francia." Con ello, el profesor pretende hacer revivir el ambiente versallesco entre sus tediosos alumnos. Ahora el signo (ERC) proyectado en la pantalla es un significante que debe ser asociado (R) a "ambiente versallesco" (C). La escena es posteriormente recordada entre risas por los alumnos que hacen broma de lo "petulante" del profesor y lo "recargado" de la asignatura, (nueva R y nuevo C).

La connotación ha introducido al primer sistema en otro que depende de un "saber" previo del lector del signo. En la medida en que el lector esté inmerso en una cultura desarrollará unas connotaciones u otras, siempre en función de los códigos en vigor:

"El código del sistema connotado está constituido visiblemente, bien por un sistema de símbolos universal, bien por una retórica de una época, en definitiva, por una reserva de estereotipos (esquemas, colores, grafismos, gestos, expresiones, agrupaciones de elementos)...53.

"el código de la connotación no es ni artificial (como el de una verdadera lengua) ni natural: es histórico." 54.

La explotación que ha hecho Roland Barthes de estos conceptos es muy amplia, hasta tal punto que, según él, se impone a partir de aquí una nueva tarea a la semiología⁵⁵. Volveremos sobre ellos más adelante, ahora debemos quedarnos con esta errancia que manifiesta la connotación, y que en última instancia, no es otra cosa que esa fatal tendencia del signo a convertirse en un significante, desencadenando un movimiento de infinitas dimensiones, imparable, relativizante y que amenaza nuevamente con la "confusión de Babel" (peligro entrevisto ya en el "Curso"). Sólo quedaría detenido en su límite, y para ello sería preciso un lenguaje perfecto, es decir, aquel cuyo plano de expresión no connote ningún sistema signico, ningún (ERC). El esquema puede sernos útil:



En el esquema, el sistema 2 resulta tener implícito en su significante todo el sistema 1 al que se considera mensaje de denotación. Como puede verse en el esquema, el mensaje 3 se establece en un plano superior y contiene en su significante la totalidad del mensaje 2 que a su vez incorpora al mensaje 1 en su plano de expresión:

"Nos encontramos, pues, ante una verdadera arquitectura de mensajes (y no ante una simple adición o sucesión) : constituido por una reunión de significante y significados, el primer mensaje deviene el simple significante del segundo mensaje, según una especie de movimiento desencadenado, ya que un solo elemento del segundo mensaje (su significante) es extensivo a la totalidad del primer mensaje." 56.

El tema que nos ocupa está en ese 1, en ese primer plano de denotación que hemos marcado con un 1; la notación es tendenciosa, no podemos negarlo, obedece a la "nostalgia" del origen que caracteriza a todo el pensamiento causalista y metafísico, obedece también a la unidad generadora de la pluralidad, que invade como principio el pensar "onto - teológico" de la metafísica.

Es en ese sistema 1, plano de expresión del sistema 2, donde debe buscarse el significante límite, significante que no puede asimismo continuar la cadena, que es por consiguiente absolutamente simple, ya que no puede remitir a un sistema signico que le sea interno; su simplicidad es total, absoluta, de ahí que no pueda tener un significante tan complicado como el de un signo del lenguaje cotidiano. En tanto que no admite doblez se encuentra imposibilitado para ser un

sistema del tipo [(ERC)RC], no puede tener una exterioridad, ha de ser mudo; de tenerla, su desdoblamiento sería inevitable. No puede connotar nada, es absolutamente denotativo, denotación primera y básica que no puede dar lugar a ninguna connotación. ¿Cómo podría enunciarse ese sistema "denotativo puro"? ¿cómo parar la cadena?. El hecho de que su plano de expresión no encierre connotación alguna expresa una remitiencia "inmediata" al contenido, no puede darse a interpretación alguna, su linealidad es perfecta, es "absolutamente natural" en cuanto que no cultural. Ni aún una mera señal demostrativa cumpliría el requisito; en cuanto hay un observador distinto del emisor, este podría incluir en el significante del mensaje otro mensaje, de aquí la obligada intimidad del sistema puramente denotativo.

En el límite, el plano de expresión se confunde con el plano de contenido, lo que se expresa es lo que es ⁵⁷. Lejos de toda retórica se resuelve en una identidad con él mismo, es más: es allí donde su contenido se une con su continente, donde la significación (R) queda reducida a una identidad, porque su presencia sólo se da como autopresencia. En el límite de la cadena connotativa el sentido adquiere un carácter "fuerte", la identidad a la que se reduce la significación produce una vacuidad de la misma, se puede obviar la (R), **el significante es ya el significado**, son idénticos. Lo que indudablemente pertenece a nuestra época no es tanto aquella identidad de planos en el límite, sino la ubicación de ésta en el ámbito del sujeto. El signo toma su origen del

sujeto, en él se produce la indiferencia entre las expresiones y los contenidos o, en términos más globales, entre los nombres y las cosas; sólo allí puede tener lugar su síntesis; por lo tanto, decir hoy sujeto es decir signo, y a la inversa:

"El circuito comunicativo sería la expansión fracturada de la instancia del discurso del sujeto hablante, y por lo tanto del representamen (del signo), lo que quiere decir también que el sujeto es el signo, y no puede constituirse fuera del signo. La civilización del signo es la civilización del sujeto; en un diccionario de la sociedad del intercambio, el signo sería el sinónimo del sujeto, de la comunicación y del habla." 58.

"El signo hace callar a la diferencia para buscar una identificación más allá de la separación, una proyección o una semejanza." 59

Así pues, el "sujeto-signo" se coloca en el lugar central de todo el proceso signico; el objeto y la palabra son puestos allí en relación de identidad. En él y mediante él se consuma entonces la ecuación $E=C$. 60.

Como habíamos dicho anteriormente, el mecanismo del "Curso de lingüística general" reproduce fielmente la lógica de lo que aquí J.Kristeva ha llamado la "civilización del signo". Por una parte se establece una separación absoluta de los elementos, para luego resolverse en una síntesis. Proceso dialéctico, pues, que tiene como culminación la negación de toda diferencia, olvido del significante disuelto ahora en el significado.

Los órdenes son separados primeramente, luego se declara a uno de ellos "impuro", "contaminante" y después se unen en un origen incontaminado que genera un efecto degenerativo

pero controlado, cuya ley de mutación debe ser dada al científico por su ciencia. El papel, por consiguiente, del "origen incontaminado" es el de un antídoto contra la "pérdida del sentido" y resulta ser el garante de la verdad y de la "realidad". Dios, Ser, Luz, Sujeto, Conciencia, Razón, Sentido, son los nombres entre otros que ha adquirido ese "origen incontaminado" en el entramado de la "superficie teológica"⁶¹ que desde Platón a Husserl ha tejido la metafísica.

El paso de la relación significativa (R) a una identidad, o mejor dicho, la disolución de la diferencia "en el origen", es la solución buscada por la metafísica al problema de la degeneración del significante. Tal medida implica arrojar fuera del origen todo inicio de corrupción, situarlo en un exterior, bloqueándose así el pensamiento metafísico para pensar la diferencia en el origen. Por otro lado y, a la vez, aquella identidad deseada atestigua un ocultamiento originario, aloja sin quererlo un pensamiento que se ejerce a partir de ese olvido. Pensamiento marginal e interno a la propia metafísica⁶².

Esta ocultación deseante que se cierne sobre la diferencia es la perfecta aplicación de un paradigma de presencialidad extendido por todo aquel pensamiento y que desarrolla en el sujeto autopresente toda su potencia teológica. Sigue Kristeva: "Objeto - representamen - intencionalidad: henos ante la triada teológica que constituye el ideologema del signo"⁶³.

Nos queda, sin embargo, aclarar en el texto filosófico

la ganancia de un ámbito tal que posibilite aquella identidad, corroborar allí la estrategia de disección y posterior síntesis, evidenciando al mismo tiempo la pérdida que arroja el balance total de dicha operación, pérdida que, dicho sea de antemano, señala el hueco por el que cabe nuestro trabajo.

1.2.2. La identidad y el cierre de la metafísica.

La necesidad de alcanzar un ámbito de identidad en el que el contenido se exprese a sí mismo sin los inconvenientes del significante, origen del signo y, a la vez, fuera del signo, traería como feliz consecuencia la verdad indudable, la perfecta adecuación entre la cosa y el decir de la cosa; por eso debe ser esta búsqueda labor de una ciencia fundamental que, sin ambigüedades por su parte, sirva de base a las demás ciencias. Una ciencia así propuesta supondría para ellas un fundamento que conferiría a sus juicios una validez tal que su decir, no sólo sería ya con sentido, esto es, comunicable, sino también del sentido, es decir, de la realidad misma. El programa de una ciencia primera tendrá entonces como uno de sus objetivos, alcanzar aquel soporte básico en el que han de identificarse de manera evidente aquello que es la cosa en sí y su enunciado. Para lograrlo debe reducir o anular el margen entre ellos, quebradura por

la que cabe una interpretación; con ambos planos unidos se cierra la posibilidad de toda operación connotativa. Dicho de otro modo: cualquier ciencia que opte a la fundamentación absoluta debe llegar al plano de lo puramente denotativo.

Esta es la razón por la cual las investigaciones de E. Husserl en este campo se nos hacen sumamente útiles, su idea de encontrar en la fenomenología una ciencia universal, afronta de lleno este problema que nos ocupa y, sus soluciones acerca de aquel ámbito de identidad deben ser leídas por nuestra parte como la consumación de un proceso de búsqueda de los orígenes y, por lo tanto, de fundamentación absoluta del conocimiento, que viene de manera inherente unido al pensar metafísico como pensamiento de una época.

La meditación del fenomenólogo sigue el camino ya abierto por Descartes, ahora bien, no hemos de considerar aquella como una simple radicalización de la llevada a cabo por el francés, en el fondo, su aplicación somete a una crítica tan severa a la meditación cartesiana que a duras penas se hace ésta reconocible en el horizonte de trabajo husserliano; marcar sus diferencias será ahora nuestra primera ocupación.

Husserl propone pronto en sus Meditaciones cartesianas⁶⁴ la noción del fundamento buscado a través de ellas así como la idea de "auténtica fundamentación" requerida por su ciencia fenomenológica:

"En la fundamentación auténtica, los juicios se muestran a sí mismos como correctos, como acordes. Esto significa que tal fundamentación es la concordancia del juicio con el correlato del juicio

(la cosa o el objeto lógico [Sachverhalt])." 65.

Salvando las primeras diferencias de conceptualización entre ellos, propias de su distanciamiento temporal, nos interesa destacar aquí la actitud bien distinta de Husserl con relación a Descartes. Por la épokhé o reducción fenomenológica, no se enfrenta el que medita a una hipótesis de negatividad, a ninguna conjetura o "como si" que negara o pusiera en duda la existencia del mundo exterior, se trata más bien de suspender, poner entre paréntesis, la validez de todo juicio que no haya salido de aquella "experiencia" por la cual me son presentes las cosas por sí mismas, esto es, de la "evidencia". Esta reducción no detiene su proceso ni ante los contenidos y juicios de la ciencia, ni ante los juicios de existencia del mundo exterior, ni ante los de mi experiencia interna y psicológica; con aquella operación no se pretende la conquista de una parcela privilegiada de mundo tal que su existencia se presente a la conciencia como algo indudable, sino, más bien, de ganar mediante la reflexión un horizonte a priori al margen de la existencia o no del mundo. Aquí se encuentra según Husserl la detención cartesiana del proceso de duda: no se trata ya de introducir la existencia innegable de ninguna "res", sino de alcanzar un ámbito de validez universal y de evidencia apodíctica⁶⁶. La reducción alcanza por tanto incluso a los juicios, las valoraciones, decisiones y tomas de posición del que medita, así como al otro yo, al mundo entero y a la misma idea de una ciencia, descartando con ello cualquier esquema de ciencia

prefijado que pudiera actuar como prejuicio en la marcha de la investigación (en el procedimiento cartesiano pesa, según Husserl, el prejuicio matemático). Desde este punto de vista, el horizonte del "cogito" como yo empírico queda sobrepasado por la reducción fenomenológica y, además, en ningún aspecto, ni real ni hipotético, enfrenta ésta a quien medita con una nada:

"En relación con esto tampoco debe valer en modo alguno como de suyo comprensible la idea de que con nuestro ego puro, hubiéramos salvado una pequeña parcela del mundo, la cual sería lo único incuestionable del mundo para el yo que filosofa, y como si ahora sólo se tratase de añadir a ello la deducción del resto del mundo, mediante inferencias bien dirigidas, siguiendo los principios innatos del ego." 67.

Lo que la reducción alcanza es el ámbito de lo trascendental, que no es un trozo de mundo pero que, sin embargo, confiere sentido al mundo y a cuanto es. Lo que debemos resaltar es que este descubrimiento fenomenológico no tiene adherencias corporales, ni siquiera, al menos eso se pretende, psicológicas. La estructura universal que llamamos "yo trascendental" saca su validez de sí misma al margen de los juicios de existencialidad que puedan o quieran hacerse y, además, valida el propio mundo:

"Por la épokhé fenomenológica yo reduzco mi yo natural humano y mi vida psíquica -el reino de mi experiencia psicológica de mí mismo- a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la experiencia fenomenológico trascendental de mí mismo. El mundo objetivo que para mí existe, que siempre existió y existirá, que siempre podrá existir con todos sus objetos, extrae, como ya he dicho, todo su sentido y su validez de ser -aquel que en cada caso tiene para mí- de mí mismo, de mí en cuanto yo trascendental, el yo que emerge únicamente con

la épokhé fenomenológico-trascendental.
(...)

Hay que advertir a este respecto, que, así como el yo reducido no es ningún trozo del mundo, a la inversa, tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo." 68.

A partir de aquí, cualquier operación que actúe en el marco de lo trascendental ha sido depurada ya de su mundaneidad. Esta afirmación es importante para darse cuenta de que la pretensión husserliana de una identificación de planos, contenido y expresión, sólo se alcanza en el ámbito de lo trascendental y, por tanto, a partir de una transparencia en la que no caben más que sentidos y no densidades corporales. No obstante, hay que aludir que el yo empírico es recogido, si bien "reducido", en la actitud trascendental, nunca es negado, es más, es precisamente la reflexión que ejerce este yo sobre sí mismo, giro trascendental, la que da con aquel ámbito en el que aparece la "estructura apodíctica y universal" que es el yo trascendental, movimiento no consumado por Descartes y que ahora tiene en la fenomenología, de alguna manera, su continuación.

Lo que seguidamente nos ocupa será mostrar cómo tal panorama no es un desierto, es decir, cómo la conciencia trascendental no es una conciencia vacía sino un horizonte que, descubierto, se extiende ante el que medita para ser descrito en su infinitud de objetos. Para el fenomenólogo la conciencia no es un recipiente, sino una estructura operante que no puede ser concebida sin sus constituciones; este aspecto se explica precisamente por la característica de la

conciencia de ser una conciencia intencional:

"También se llama intencionales a estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia de algo, de llevar en sí misma en cuanto cogito, su cogitatum." 69.

En resumen, la descripción propuesta por Husserl no implica una salida de la conciencia, sino la remitencia de ésta, constante y necesariamente, a un arsenal de **sentido** que no abandona el ámbito de lo trascendental. Por otro lado, este arsenal de sentido, por así llamarlo, no puede distinguirse de la conciencia misma: la conciencia **es** en tanto que "conciencia **de**". No pueden ambos aspectos descomponerse, son caras de una misma moneda. No hay conciencia vacía, ni sentido sin conciencia. Esto aclara enormemente el hilo de nuestra argumentación: el marco del sujeto trascendental es el marco de la síntesis. Sólo en él se unifica el objeto como tal, pero también, sólo en él se identifican el agente operador de la descripción, el objeto descrito y la operación misma de describir. Leemos en el párrafo siguiente la característica de esta unidad sintética del objeto en la conciencia:

"Su unidad es unidad de la síntesis; no es, en general, un enlace continuo de cogitaciones (pegadas exteriormente, por así decir, la una a la otra), sino un enlace de la conciencia única en la que se constituye la unidad de una objetividad intencional como la misma en los modos simples de la aparición. La existencia de un mundo y lo mismo la de este cubo que está aquí, están puestas entre paréntesis, en virtud de la épokhé, pero el cubo uno e idéntico que parece es de continuo inmanente a la conciencia fluyente, está descriptivamente en ella, como también está descriptivamente en ella

el carácter de ser uno y lo mismo. Este "en la conciencia" es un ser en ella completamente peculiar, a saber, no se trata de ser en ella como componente real (reell), sino como un ser en ella idealmente, intencionalmente, como algo que aparece o, lo que viene a decir lo mismo, un ser en ella como un sentido objetivo inmanente. El objeto de la conciencia en su identidad consigo mismo, durante el vivenciar fluyente, no viene a la conciencia desde fuera, sino que yace implicado en ella como sentido, esto es, como efectuación (Leistung) intencional de la síntesis de la conciencia". 70.

Se trata de un enlace de conciencia con conciencia: "La vida entera de la conciencia, escribe Husserl, está unificada sintéticamente."⁷¹. El objeto mentado y el objeto realmente existente, así como la mención misma están unidas en un mismo plano, en el ámbito de unificación que comporta la subjetividad. No hay allí ninguna concesión a lo corporal, incluso, su enunciación es "muda" e íntima. En el origen del sentido, en la fuente de la que dimana el fundamento del conocimiento y de la comunicación, no hay significante a no ser ya como "sentido", esto es, como contenido ideal. La primera expresión, repetimos, es siempre una expresión muda:

"Para ella [se refiere Husserl a la teoría descriptiva de la conciencia que comienza de un modo radical], el comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la que ahora hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido. Mas la expresión efectivamente primera es la cartesiana del ego cogito." 72.

Es más, toda exterioridad adquiere su sentido del sujeto, incluso como tal trascendencia; es decir, el mundo que vivimos como trascendente a nosotros mismos lo es sólo y en la medida en que tal es su condición en el descubrirse de la

experiencia trascendental. Lo trascendente del mundo también está constituido en lo inseparable de la conciencia:

"En última instancia es únicamente el descubrimiento de los horizontes de la experiencia el que aclara la realidad efectiva del mundo y su trascendencia, y luego lo muestra como inseparable de la subjetividad trascendental que constituye el sentido y la realidad del ser." 73.

De aquí que no se pueda hablar si quiera de exterioridad. La conciencia es universal e infinita, tanto, que asume en su interior sus propias salidas, **es imposible concebir algo exterior a la conciencia, ni siquiera el sinsentido mismo:**

"Todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido del ser (...). Si esta es el universo del sentido posible, algo exterior a ella sería justamente un sinsentido. Pero inclusive todo sinsentido es un modo del sentido y su carencia de sentido puede hacerse evidente." 74.

Por consiguiente, aún el no-ser no puede concebirse más que como un modo del ser:

"El no-ser es tan sólo una modalidad del ser puro y simple, o de la certeza del ser, modalidad que, por ciertas razones, tiene un lugar preeminente en la lógica." 75.

El puente trazado entre lo noseológico y lo ontológico queda definitivamente sellado en una conciencia transparente: lo que es, se presenta (o es susceptible de presentarse), lo que se presenta, se ve y, lo que se ve, se dice. Esta breve sentencia nos dejaría en la fase que podríamos llamar de **integración**. La cosa, al igual que el significante

y todo lo mundano, queda reducida al sentido; de esta manera, todos ellos son ahora ganados para la meditación trascendental que, guiándose sólo por la evidencia, pasa a describir "lo realmente existente". El significante sólo puede ser como contenido y expresión primera, expresión de un sujeto que se piensa y se dice, ámbito en el que, como decíamos más arriba, se identifican el objeto de la descripción, el agente de ésta y la operación misma. Pensar un significante radicalmente externo a la conciencia, al igual que una cosa resistente y cerrada a nuestro conocer, son, sencillamente, pensamientos carentes de sentido, fantasmagorías que, además, tienen en último término su soporte en el yo; sólo aquel que no conoce la evidencia de lo trascendental puede, por consiguiente, plantearlas como problema. Todo cuanto es (ya sea en el modo del ser como del no-ser) toma su sentido de la conciencia, y ésta, por su parte, recoge su sentido de sí misma. Y es que sólo así, como unidad, el sujeto puede ser fundamento y origen. No se trata tanto de una operación interna que alcanza la síntesis como resultado de su operar, como de una conciencia que es ella misma una identidad con sus contenidos de conciencia. De esta manera, el significante y el significado, lo que se dice y aquello que se dice, son una y la misma cosa. Por otra parte, la cosa adquiere su sentido de ser cosa como contenido intencional: el cierre está consumado. El sujeto es el ámbito de evidencia porque es el ámbito de identidad: El mundo perdido por la épokhé es ahora recuperado en la autodescripción del sujeto, esto es,

como correlato de una conciencia intencional, pura y transparente:

"Sólo podemos estar seguros del ser real mediante la síntesis de verificación evidente que da en sí misma la correcta o verdadera realidad. Es claro, pues, que la verdad o bien la verdadera realidad efectiva de los objetos sólo puede extraerse de la evidencia y que únicamente ésta es lo que hace que tenga sentido para nosotros un objeto, de la forma o clase que sea, realmente existente, verdadero, justamente válido, junto a las determinaciones que le pertenecen, para nosotros, bajo el título de verdadero ser-así. Toda justificación procede de la evidencia, brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma; toda adecuación concebible surge como nuestra verificación, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento." 76.

Y algo más atrás en el mismo texto de Husserl, leemos el siguiente párrafo:

"Mediante la épokhé efectuamos la reducción a la pura mención (cogito) y a lo mentado puramente en cuanto mentado. A esto último -y, por tanto, no al objeto puro y simple, sino al sentido objetivo- se refieren los predicados ser y no-ser y sus modificaciones modales" 77.

Se trata de un mecanismo tan sutil como eficaz. La integración, que ahora es nueva ganancia del mundo, no sólo recupera la realidad, sino que, a su vez, muestra cómo aquello perdido (o reducido) no era la realidad en sí, sino, algo que se fundaba en el soporte seguro del sujeto y que la investigación reflexionante aún no había descubierto:

"Hay que perder primero el mundo por medio de la épokhé para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo." 78.

Efectivamente, el sujeto es fundamento, y lo es porque, como hemos leído más atrás, en él coinciden el juicio y su

correlato en una total y apodíctica identidad. Se trata de un absoluto origen de fundamentación, no cabe una continuación en el proceso de búsqueda originaria: La nostalgia metafísica ha dado ciertamente sus resultados. En su cierre, la metafísica ha experimentado la conquista del origen como una plataforma segura a todo conocimiento:

"Así, pues, las investigaciones relativas a la constitución trascendental de un mundo, que hemos esbozado someramente más arriba, no son nada más que el comienzo de una aclaración radical del sentido y del origen (o bien, del sentido a partir del origen) de los conceptos de "mundo", "naturaleza", "espacio", "tiempo", esencia animal", "psique", "cuerpo orgánico", "comunidad social", "cultura", etc." 79.

Definitivamente, y esta es la gran distancia que separa a Descartes de Husserl, la laicización de la metafísica se ha consumado, se ha terminado con el "deus ex machina": El origen del sentido y de la validez, fundamento autofundado del conocimiento y de su comunicación, ha puesto de manifiesto la ausencia de dioses en la metafísica, lo que no quiere decir que se haya reducido o eliminado su tono teológico, por el contrario, ahora, si cabe, se confirma y agranda, dueños ya de la "palabra" (logos) de cuanto es, origen del sentido y origen de la expresión primera:

"Este sistema del a priori universal, por tanto, puede designarse también como el desarrollo sistemático del a priori universal innato a la esencia de una subjetividad trascendental y, por ende, también a una intersubjetividad trascendental; o como el desarrollo del universal logos de todo ser concebible. En otros términos: la fenomenología trascendental sistemática, plenamente desarrollada sería eo ipso la verdadera y auténtica ontología universal; pero no una ontología meramente formal, sino, al mismo tiempo, una ontología que incluye

en sí todas las posibilidades regionales del ser,
según todas las correlaciones que les pertenecen."
80.

Nos corresponde a nosotros ahora sacar las consecuencias, meditar, desde la juntura de un cierre, el olvido de una diferencia.

1.2.3. Vibración en la indiferencia.

Como hemos visto, el sujeto entendido como yo trascendental, se configura como el ámbito de sentido, consumándose en él la identidad que establece no sólo la unidad del sentido originario, sino la identidad del significante y el significado (plano de contenido), incorporando este último, por su parte, la sustitución de la cosa por su "sentido" u "objeto intencional". Con ello se consuma la época del signo; en el sujeto-signo se establece, pues, el primer sistema ERC capaz de incorporarse como significante a otro sistema signico, dando así origen a la cadena de connotación (ERC)-RC; no obstante, como habíamos ya comentado, es necesario que ese primer ERC sea un sistema de denotación pura, que refiera inmediatamente el "objeto".

En última instancia, mediante la identidad se trata de suprimir la fractura que permite el juego de la arbitrarie-

dad entre el significante y el significado, esta supresión, hemos leído, se efectúa como un corrimiento hacia el plano del contenido para, de esta forma, ganar un primer signo que contenga en sí una pura identidad, dejando, sin embargo, a ésta fuera del signo; esta sutil ambigüedad que declara una "voz muda" se hace necesaria para hablar de un "origen no originado" pero originario (más adelante explotaremos esta ambigüedad, o mejor dicho, la leeremos). Por ahora, nos interesa señalar las consecuencias que se derivan de esta identidad, o mejor, indiferencia, que, como hemos visto, consume lo que Julia Kristeva ha llamado "la época del signo", época del sujeto, cuya expresión originaria es la voz (logos) interior y "muda" que expresa-intuye su propia identidad.

Con el desplazamiento consumado hacia el orden del sentido-contenido se ha producido un doble movimiento, cuya operación ha sido en ambos casos la misma, una "desmaterialización" ⁸¹. De una parte la cosa convertida en "estado de cosas" u "objeto lógico" (Sachverhalt) se hace cognoscible por la razón (logos) de una forma intuitiva, es decir, mediante la presencia de la cosa, ya "objeto lógico", ante el "logos" razón. Pero de otra, el significante se hace "mudo", expresión primera, enunciando inmediata e interiormente dicho "objeto" por la acción de una lengua viva e íntima que expresa "lógicamente" los correlatos del "logos". En virtud de ese movimiento, se efectúa en la conciencia subjetiva una doble lazada: en la primera, cosa y contenido lógico quedan

unidos (lo que implica, según hemos mostrado, la depuración de toda densidad obtusa y "material" de la cosa), y en la segunda lazada, el significante, idéntico ya al con el significado, toma carácter universal. En resumen, el lenguaje, o al menos un cierto lenguaje "lógico", se fundamenta en el sujeto como expresión del sentido (información) y, a la vez, expresión con sentido (comunicación). Ambos caracteres del lenguaje, únicos por los que éste se define en la época del signo, tienen su origen en la conciencia subjetiva.

La transferencia de la cosa a un esquema basado en el sentido o, lo que es lo mismo, entender la cosa como "objeto" y llevarla a su expresión pura, son los resultados de la identificación lógica⁸² que se ejecuta en el orden del pensar logocéntrico. Tal operación sólo es comprensible como culmen de una tendencia subjetivante que arranca con la propia metafísica y se cierra en una estructura universal de autopresencia que fundamenta el conocimiento y su transmisión comunicativa; con ello pierde la cosa definitivamente su resistencia, su opacidad resulta ahora transparencia en el enunciado de la palabra viva que tiene su origen en la conciencia. A partir de los sucesivos "giros" el pensamiento vuelve hacia el yo la cuestión del fundamento, resultando que el sujeto y el yo son ahora una misma cosa. Así lo expresa Heidegger en "Die Zeit des Weltbildes":

"Esa palabra "sujeto" debemos tomarla, ciertamente, como la traducción de la griega ὑποκείμενον. Esta palabra designa lo que se halla presente que, en tanto que fundamento, lo concentra todo sobre sí. Esta significación metafísica de la noción de sujeto no tenía en principio ninguna especial

referencia al hombre y aún menos al "yo".

Pero cuando el hombre se convierte en el primer y más propiamente sujeto, esto quiere decir que, entonces, el ente sobre el cual, de ahora en adelante todo ente como tal se fundamenta en cuanto a su forma de ser y a su verdad, será el hombre." 83.

Según ha considerado el autor alemán, este yo-sujeto fundamento es ahora el origen del sentido ante el cual el "mundo" se presenta como un correlato de sus cogitaciones. Así pues, concebido ya como "imagen del mundo"⁸⁴ (Weltbild), el mundo se pierde y, como leíamos más atrás en el texto de Husserl, el sujeto lo recupera "en la meditación universal sobre sí mismo". Ahora bien, el empleo que aquí se hace de la palabra "imagen" (Bild) no debe llevarnos a engaño. No se trata de que la actual concepción proponga el mundo como una simple copia de un "mundo original" en abstracto, en el sentido de la reproducción de un original que yace fuera del sujeto, algo así como un cuadro del ente en su totalidad; más bien, el mundo es, toma su ser para esta época, en tanto que imagen, aquello sito en el sujeto; obedece así a un presentarse, a una presentación. Es en el sujeto en tanto que está ante el sujeto, presente en él y, por él, dotado de sentido: "El ser del ente [escribe Heidegger] se busca y encuentra en el ser-representado del ente" ⁸⁵.

La imagen ha pasado a ser lo originario, aquello que precede a todo decir del mundo, a todo "referente" mundano. La metafísica se configura, pues, como la escritura de una época en la que se consuma la "precesión de los simulacros"⁸⁶, su anterioridad en el orden del sentido. En ella se

ha consumado un pensar como nostalgia del origen y a la vez, el olvido del origen (más adelante nos haremos cargo de esta afirmación). El mundo adquiere su sentido, su fundamento, del yo-sujeto. Por ello la filosofía se torna una ciencia fundamental, son sus conceptos quienes fundamentan y soportan aquellos sobre los que se basan los demás. Las ciencias de los hechos reconocen los entes desde una "concepción del mundo", desde una "imagen del mundo" (Weltbild) que la filosofía ha consumado y que caracteriza la época de la técnica⁸⁷ cuya esencia es, según Heidegger, "idéntica a la de la metafísica moderna." ⁸⁸.

En última instancia, la época de la "imagen del mundo", no hace más que cerrar un proceso de indiferencia lanzado desde muchos siglos atrás por la metafísica. El logocentrismo (y toda la metafísica es logocéntrica), en su afán de conocer la verdad oculta, olvida la brecha abierta en el seno del signo mediante su conversión en una filosofía de la subjetividad, en una cultura del sujeto. La imagen (el significante), ha asumido las categorías del significado; se ha concluido en el seno de esta época una inversión de los papeles. La cosa es dominada en el "objeto" y el "objeto" pasa a ser la realidad de la cosa, ésta se ha perdido como otredad que resiste frente al sujeto⁸⁹, el mundo ha devenido imagen del mundo. Sustituido el mundo por su imagen, retiene ésta los poderes del significado bajo la denominación de "sentido". Sólo tiene sentido el mundo en tanto que es recuperado en la meditación del sujeto trascendental, la imagen

ya no remite a un original, es pura imagen y admite sobre ella el ser origen y fundamento y, así, no sólo los caracteres sino la lógica del fundamento, identidad y generación actúan a partir de ella, jerarquía a partir de un origen presencial y dominado.

Enmarcando estas afirmaciones en la línea argumental traída hasta aquí, el logocentrismo, mediante la identidad actuada en el sujeto entre el plano de expresión (E) y el plano de contenido (C), ha generado toda una cadena de rebotos y vibraciones cuyo resultado se muestra como la apropiación por parte del contenido de ciertos caracteres específicos del significante, tales como la "expresión", por eso ha resuelto el metafísico la "expresión primera con sentido" en el ámbito del yo-origen, allí habla un "lenguaje lógicamente perfecto", denotativo puro y, por tanto, en nada interpretativo. El logocentrismo se ha hecho un fonocentrismo, pero mudo; entre el contenido y la expresión sólo hay un soplo. Esta ha sido la consecuencia de la "descorporalización" del significante, desplazamiento hacia el contenido; así resulta la conversión de éste en representación y de aquel en sentido mismo. Fonocentrismo, sentido-origen y representación están alineados en el pensar de una misma época. Así lo expresa J. Kristeva en el siguiente pasaje:

"El sentido es el otro complementario de un campo diferenciado del resto, como hablar es el otro complementario del ver. Al suplementar la cadena sonora a la visual, el lekton (90) sustituye a lo corporal, el sentido se une así a lo fonético que lo exige y de la que resulta inseparable. La sociedad fonética es necesariamente la sociedad del sentido y de la representación." 91.

Paralelamente a aquella consecuencia, se señala en la época la sospecha abierta contra todo género de significativo y, en particular cualquier tipo de escritura, de marca, de huella, de trazo. La escritura es considerada un simple medio, **suplemento** insustancial, accidental, que se ubica siempre en lugares alejados del núcleo central, del fundamento, del origen; en definitiva, del sentido y del ser. Bajo sospecha de contaminación se le ha exilado a un exterior que, a su vez, resuelve su sentido en el interior, único elemento fuerte de cuyo alejamiento se desprende lo "material", final de una cadena de debilitamiento que recorre desde el origen un mismo proceso de **indiferencia**⁹². Es en el origen immaculado donde está resuelto (C=E) el significativo en el significado, unificación en el "logos". Después, en virtud de un alejamiento, de una multiplicación de imágenes, se da razón de un ya debilitado significativo. En resumen: el origen es puro e idéntico y cuando genera, **degenera**. Posiblemente, cierto pasaje del libro X de la República de Platón exprese este proceso con más claridad, y su lectura ilustre cuanto acabamos de decir:

"Conforme a lo dicho, resultan tres clases de camas: una, la que existe en la naturaleza (*φύσις*), que, según creo, podríamos decir que es fabricada por Dios, porque, ¿quién otro podría hacerla?...

- Otra, la que hace el carpintero...

- Y otra, la que hace el pintor; ¿no es así?".⁹³

Y un poco antes:

"¿Y qué hace el fabricante de camas? ¿No acabas de decir que éste no hace la idea, que es, según conveníamos, la cama existente por sí, sino una cama determinada?...

...- Si no hace, pues, lo que existe por sí, no hace lo real, sino algo que se le parece, pero que no es real; y si alguno dijera que la obra del fabricante de camas o de algún otro mecánico es completamente real, ¿no se pone en peligro de no decir verdad?... " 94.

No obstante, el artesano hace algo que ejerce una función. Si bien su obra se encuentra dentro del proceso de imágenes, no está tan alejada de la verdad como la del artista, éste alarga voluntariamente el proceso de irrealidades, pues, no solamente imita algo que de por sí no tiene la absoluta consistencia de lo "real", la cama del carpintero, sino que, además, ni siquiera imita su "realidad", sino su mera apariencia de cama, su forma, sus colores, etc.. El estiramiento del proceso comporta un doble paso en el orden de las imágenes que coloca en un cuarto lugar la obra del pintor⁹⁵. Así pues, prosigue Platón:

"Bien lejos, pues, de lo verdadero está el arte imitativo; y según parece, la razón de que lo produzca todo está en que no alcanza sino poco de cada cosa y en que esto poco es un mero fantasma." 96.

Poeta y pintor, imitadores ambos, apartada su obra de la verdad, no pueden, en cuanto que doblemente imitadores de imágenes, ser tomados en serio; es más, su ámbito de acción está ya lejos de "lo serio", del núcleo fuerte a que en última instancia queda reducida la unidad. Lo serio, lo que es con sentido, está en el origen:

"Parece, pues, que hemos quedado totalmente de acuerdo en esto: en que el imitador no sabe nada que valga la pena acerca de las cosas que imita; en que, por tanto, la imitación no es cosa seria, sino una miseria, y en que los que se dedican a la

poesía trágica, sea en yambos, sea en versos épicos, son todos unos imitadores como los que más lo sean." 97.

Ahora bien, aunque no haya que tratar en serio todo oficio de escribir⁹⁸, de pintar, y de hacer marcas, no por ello es inofensivo este **suplemento**. Ese añadido inesencial que inicia la cadena de reduplicación de imágenes es siempre peligroso, de ahí, como decíamos atrás, que quede **neutralizado** en el origen mediante el "logos". Platón sospecha de él en muchos pasajes, si cabe el más explícito sea el mito de Zeuz, en el Fedro⁹⁹, pero también aquí, en el libro X de la República, al hilo de las anteriores consideraciones, Platón escribe:

"A esta confesión quería yo llegar cuando dije que la pintura y, en general, todo arte imitativo, hace sus trabajos a gran distancia de la verdad, y que se trata y tiene amistad con aquella parte de nosotros que se aparta de la razón, y ello sin ningún fin sano ni verdadero." 100.

Las sospechas y recelos platónicos son fundados, la obra del artista introduce en el orden de la verdad una dinámica de subversión cuyo resultado es la puesta en marcha de una cadena de imágenes, de suplementos, de diferimientos de sentido que lo debilitan y aniquilan. Incluso su estrategia de subversión encierra un peligro social que debe ser atajado con la prohibición de entrada a la ciudad regida por buenas leyes que debe ser la República:

"Con razón, pues, la emprendemos con él y lo colocamos al mismo plano que al pintor, porque de una parte se le parece en componer cosas deleznables comparadas con la verdad, y de otra se le iguala en su relación íntima con uno de los elementos del

alma, y no con el mejor. Y así, fue justo no recibirle en una ciudad que debía ser regida por buenas leyes, pues que aviva y nutre ese elemento del alma, haciéndolo fuerte, acaba con la razón, a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a ésta y pierde a los ciudadanos más prudentes. de ese modo, diremos, el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno, condescendiendo con el elemento irracional que hay en ellos." 101.

El logocentrismo, hemos visto, en cuanto que deseo de consumación de la indiferencia entre los planos de expresión y contenido en el origen, se ejerce como el pensar de una época del sentido y de la representación, que arroja al significante a la mera categoría de suplemento, de añadido, de mediador inesencial y poco serio, culminando en una filosofía de la subjetividad su **nostalgia del origen**. Tal movimiento se verifica como corrimiento hacia el sentido, dando origen a una jerarquía a cuyos últimos y exteriores niveles es relegado el significante; de esta manera, la época del sujeto-signo desarrolla una determinada actitud con respecto a la escritura, actitud que no es, pues, más que el síntoma de un proceso más profundo y que podría caracterizarse por el "olvido de la diferencia" 102.

La identidad entre los dos planos del signo se extiende como una indiferenciación entre el significante y el significado. Hay entre ellos un efecto de confusión que lleva a pensar uno **desde** el otro y el otro **desde** el uno. Se puede hacer, por tanto, dentro de la metafísica consumada en filosofía de la subjetividad un ejercicio de inversión de caracteres entre los distintos planos del signo, justamente

porque la identidad ha establecido esta confusión, este "olvido de la diferencia". Pero la premisa que hace desencadenar este juego vibratorio de la indiferencia, no es otra que una cierta lógica y un poder por ella establecida, lógica a la que nos hemos aproximado en el anterior pasaje de "La República" de Platón. Nos referimos a la lógica que establece un núcleo central y originario, dador y condensador del sentido que se ofrece a la reflexión de un discurrir lógico, esto es, expresión-reproducción a partir de un puro origen que permanece puro y trascendente a lo generado y, por ello, **fuera del tiempo**, siempre idéntico a sí mismo. Es igual donde se ponga el origen, la misma lógica funciona en ambas direcciones ($C \Leftrightarrow E$).

Ni que decir tiene que un pensamiento que pensara el significado desde la debilidad de un significante (el significado no puede conocerse, de ahí que el conocimiento sólo atendería al significante, una expresión primera que es ya negadora porque expresa lo inexpressable), caería en el juego oscilatorio de la indiferencia que ha caracterizado la metafísica; se trata siempre de un mismo dinamismo lógico, ya se piense el origen como expresado y repetido o como oculto, esto es, expresado en su negación, negativamente expresable y a la vez originario. Mismo orden **teológico**¹⁰³ que supone siempre un principio ya negativo o positivo (expresado o inexpressable, cognoscible o incognoscible), teologías ambas que reproducen el movimiento lineal de todo pensar metafísico como **nostalgia del origen**.¹⁰⁴

Propiciado por la indiferencia, se asiste en ambos casos a un relativismo posicional entre los planos del signo. Esta posicionalidad se ejerce sólo y a partir de una lógica lineal, implícitamente aceptada, la lógica del origen. Toda pregunta por el origen es una oscilación más del movimiento vibratorio que cierra la metafísica, toda búsqueda de un origen, de un fundamento, provoca inevitablemente la misma inversión, la misma vuelta del círculo.

1.2.4. El lenguaje re-produce la diferencia.

En una obra de Umberto Eco cuyo amplio contenido quiere ser una vista panorámica del fenómeno de la semiosis ¹⁰⁵, el autor, situándose en el origen de la cultura, pretende echar una mirada a eso que podríamos llamar "el hombre primitivo"; desde esta perspectiva escribe, en unas breves frases, lo que proponemos localizar como punto de arranque de nuestra reflexión: "las cosas, dice allí Umberto Eco, se controlan por medio de sus signos o de otras cosas que se asumen como signos de aquéllas" ¹⁰⁶. Es decir, con el signo se trata de reducir un cierto ámbito de extrañeza, neutralizar una posición, un núcleo que se niega a ser conocido y que de alguna

forma es controlado al ser sustituido por el signo; queda después por pensar la adecuación o no del signo a la cosa, no obstante, si se logra fundamentar que tal signo " nombra " no un mero accidente de la cosa, sino específicamente su sustancialidad (todo nombre pretende ser un sustantivo), su pleno contenido de cosa, su propio " ser cosa ", entonces, definitivamente, la cosa puede ser controlada por y desde el signo. Ahora bien, el control se ejerce desde un cierto efecto de repetición-sustitución, el signo no sólo sustituye a la cosa sino que en cierta manera la repite. El efecto de repetición signica hace que su evocación traiga a la presencia aquello que ya no es ante los ojos y lo traiga cuantas veces sea invocado desde el signo. El efecto de repetición, es un efecto controlador, el signo se repite a sí mismo y en su repetición evoca aquello que ya no está. Todo signo contiene también un carácter de sustitución, por ello, en el análisis de aquella indiferencia con la cual el logocentrismo puenteaba los dos planos del signo, se nos daba con evidencia la conclusión: en el origen del sentido no hay signo, la pura denotación ya no es el signo sino la " mismidad " de la cosa, no hay dualidad de significante y significado.

La unidad del signo en el límite implica su desaparición como tal signo, con ello se pretende anular el carácter sustitutorio del signo, la expresión es ya una identidad con lo expresado, tal es la pretensión fenomenológica. Por otra parte, el efecto de repetición que produce el signo es conservado fuera del tiempo, el conocimiento puede retornar,

repetir en diferentes instantes la intuición del objeto, en una suerte de reversibilidad temporal (esto es, fuera del tiempo). Con todo ello se pretende eludir el sustrato de negatividad, de doblez (de simulacro y de doble unidad) que el signo conlleva. Conservar el esquema de repetición empeñándose a la vez en anular la condición de sustitución del signo, no produce otra cosa que la ambigua acción de arrojar el signo a un exterior para no echarle fuera. No se puede conocer sin esa estructura de repetición pero, a su vez, ni lo conocido por ella, ni su resultado, es un signo. Esta es la ambigüedad en que circula el tratamiento del signo en el cuerpo del pensamiento metafísico y que de una u otra forma recorre gran parte de sus problemas. Seamos más explícitos:

"Es posible retornar a voluntad a una fundamentación, una vez establecida ésta, o, dicho de otro modo, a la verdad justificada en ella. En virtud de esta libertad de volver a realizar la verdad, consciente en tal acto como una y la misma, es ésta una adquisición permanente o una posesión, y en cuanto tal es llamada un conocimiento." 107.

Asumir la estructura de repetición conlleva, se quiera o no, asumir otra de sustitución, una estructura de **suplementariedad**. Esa acción de asumir un movimiento de repetición como imprescindible al conocimiento y, en un mismo acto, rechazar el esquema de sustitución, hace que el discurso del fundamento retome un carácter ambiguo cuya manifestación más evidente es ese juego de ausencia de signo en el origen y, al mismo tiempo, la necesidad de su presencia como fundamento del discurso verdadero y del conocimiento adecuado (y como fundamento de su **total comunicación**, salida al solip-

sismo). Juego no reconocido de ausencia y presencia sobre el propio signo que trata, en última instancia, de establecer una corriente de repetición infinita en un campo de infinitud (el del fundamento), campo del puro significado idéntico a sí mismo que da a la metafísica, según Heidegger, su esencia onto-teológica.

Este juego a que se somete al signo en el cuerpo de la metafísica y de su ciencia, no hace más que reproducir en él la propia estructura del signo, su propia estructura doble (como ya mostramos en el **Curso de lingüística general**). El tratamiento que la metafísica hace del signo, no es más que el desarrollo de aquello que es el núcleo del signo; ese juego de sustitución-repetición que juegan el significante y el significado, juego que reproduce en la unidad de un término (el signo) la irreconciliable separación ontológica que la metafísica ha establecido entre lo sensible y lo inteligible. El signo permanece así impensado en el propio seno del pensamiento logo-céntrico. Su deseo de unidad se hace incompatible con la doblez signica. Por todo ello, la arbitrariedad central del signo es denunciada y a la vez tapada, oculta en el límite, en el ámbito del sentido.

Pensar el signo requiere hoy, pensar esa identidad ocultante y, también, el propio ocultamiento como estrategia al uso; esto es, desarrollar un pensamiento en el interior del seno de la metafísica que recorra sus desajustes, sus articulaciones, una de las cuales, si cabe fundamental en tanto que juega en el fundamento, sea la diferencia misma

entre significante y significado, fractura interior del signo.

De hecho, el pensar logocéntrico podría ser leído como el deseo de ocultamiento de la falla que implica toda repetición, oclusión de la diferencia mantenida en cada sustitución; esta hipótesis quedaría ya sugerida en el propio seno del logocentrismo, allí donde permanece la diferencia impensada y no obstante marcada; señalada, pues, en el propio cuerpo de la metafísica. Pensar la suplementariedad del signo, implica **necesariamente**, pensar desde una finitud que provoca el infinito movimiento de sustitución-repetición y, hacerlo sin obedecer a los imperativos de un deseo de infinitud que relega al exterior del núcleo central lo finito como su debilitamiento. Sacar consecuencias de este pensar, ejercer el pensar del signo, comienza, entonces, por leer en el límite de la metafísica una repetición-sustitución infinita a partir de una "falta"¹⁰⁸, un juego de sustitución que no permite pensar su origen más que como **falta** puesta en juego, juego infinito de sustitución y repetición de la **falta**. Un pasaje del libro de Jacques Derrida, **La escritura y la diferencia**, puede ser especialmente esclarecedor en este punto:

"Pero se puede determinar de otra manera la no-totalización: no ya bajo el concepto de finitud como asignación a la empiricidad sino bajo el concepto de juego. Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo -a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito-excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un juego, es decir, de sustituciones

infinitas en la clausura de un conjunto finito. Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones. Se podría decir, sirviéndose rigurosamente de esa palabra cuya significación escandalosa se borra siempre en francés, que ese movimiento del juego, permitido por la falta, por la ausencia de centro o de origen, es el movimiento de la suplementariedad." 109.

No se trata, pues, de un mero nombrar de lo infinito sino de asumir que la infinitud viene de la repetición, infinita sustitución que se da en el lenguaje y cuyo fondo es una falla, una carencia que genera el juego.

Es la falla en el origen la que provoca el juego inscrito en el signo, juego que por su parte se entrega a su lectura en el orden de ambigüedades que la metafísica y su ciencia han reproducido como pensar de una época.

Pensar el signo en su marco de suplementariedad, (sustitución - reproducción, suplencia - suplementación, sustituto - añadido, suplantación - repetición), no es hacer una inversión en los planos que anteriormente anunciábamos en el sistema signico. No es pensar el significado "desde" el significante, no consume un segundo movimiento de desplazamiento finito y definido esta vez hacia el orden del significante que generaría lo que podríamos denominar "**metafísica de corte débil**". No se trata pues, de invertir el desplazamiento E->C mediante otro E<-C, algo así como pensar el significado bajo la forma de una derivación del significante, ahora "significante origen"; pretendiendo de esta manera salir de un pensar metafísico. Lanzar sin más la afirmación de que no

hay significado trascendente, arrastra de manera inevitable toda la fuerza de su oposición contra sí misma, no es más que otra forma de anular la diferencia en el seno del signo y, por consiguiente, de borrar el propio signo perpetuando el movimiento vibratorio que arriba señalábamos ($E \Leftrightarrow C$); la mutación de R por = (la relación de significación por la identidad entre sus elementos).

Hacer una inversión en el sentido de la identidad no es más que cambiar el origen del movimiento de un término al otro dejando intacto el "origen" como donación del sentido, como lógica; tal operación, es fácil mostrarlo, hace recaer sobre ella todas las críticas que se habían lanzado contra la inversa, ejercicio de "crítica filosófica" que no tiene más aportación que la de añadir otro golpe de corredera en el raíl (=) de indiferencia trazado por la metafísica. Nos interesa ahora desmarcar de ahí el pensamiento del signo. Utilizamos las frases de Derrida:

"Es eso lo que permite, entonces, a esos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo, a Heidegger, considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor como mala fe y desconocimiento, como el último metafísico, el último "platónico". Podría uno dedicarse a ese tipo de ejercicio a propósito del propio Heidegger, de Freud o de algunos otros. Y actualmente ningún ejercicio está más difundido." 110.

En la advertencia de que, más adelante, nuestro propio trabajo nos pedirá atravesar por el centro el "texto" heideggeriano, continuamos en la acción de desmarque del pensamiento del signo.

En efecto, pensar el signo conlleva en primera

instancia un movimiento estratégico de invaginación, de pliegue que se pliega a su vez ¹¹¹, una conciencia de asumir el lenguaje de la metafísica y de llevarlo hacia su raíz, hacia las raíces mismas del lenguaje: pensar la noción de signo en su profunda radicalidad comienza por enmarcarla en su juego, señalar la articulación de su arbitrariedad, ponerla en el juego, porque el juego es previo a la oposición entre significante y significado. Penetrar en el signo, mediante el pensar, es introducirse en el **juego de fondo**, abandonando toda posibilidad de encontrar un fondo y por ello, un **fundamento**, una razón fundante (Grund).

Este movimiento de conmoción en la base no es tampoco y, por tanto, es preciso desmarcarlo también de ahí, una "metafísica fuerte pero de corte negativo", es decir, un movimiento de fundamentación que se detiene en una **ausencia de fundamento** o que halla su fundamento en la ausencia de éste. El movimiento invaginante que al pensar el signo se pone en marcha, es sobre todo, un movimiento de doblez. Toda grieta tiene una doble cara interna generada en el repliegue por la profundización doblada de una sola superficie. Apertura de doble faz que imposibilita el exclusivo mantenimiento de un sólo aspecto, afirmativo o negativo, y no precisamente por un movimiento dialéctico de superficie. La claridad del siguiente texto de Derrida nos permite comprender la inadecuación a la "metafísica negativa":

"En cuanto se enfoca hacia la presencia, perdida o imposible, del origen ausente, esta temática estructuralista de la inmediatez rota es, pues, la cara triste, negativa, nostálgica, culpable,

rousseauniana, del pensamiento del juego, del que la otra cara sería la afirmación nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa. Esta afirmación determina entonces el no-centro de otra manera que como pérdida del centro. Y juega sin seguridad. Pues hay un juego seguro: el que se limita a la sustitución de piezas dadas y existentes, presentes." 112.

Este pasaje debe hacernos caer en la cuenta de que, por otra parte, el pensamiento que piensa el signo **desde** la diferencia mantenida en su seno, conlleva una subversión profunda, transgrede la ley de la presencia, la ley de la donación del sentido, pone en juego toda ley, no se deja contener en la lógica del intercambio, del capital indiferenciador, habita desde dentro la doblez del signo, y la piensa desde una **pre-posición**, desde un "entre" que, en última instancia, refiere a la diferencia ontológica entre ente y ser, ambos son desde la diferencia: "tanto el ser como lo ente aparecen cada uno a su manera a partir de la Diferencia"¹¹³. Aquel "desde" implica una pre-posición siempre previa a los elementos, significante y significado (en última instancia, ente y ser), dice adiós a toda seguridad y, es condición a todo pensar del signo, posee ese carácter del juego colgado de la **indeterminación** entre ganar o perder, atractivo y temido.

Puede leerse bajo este aspecto, como el síntoma de un olvido, el mismo papel que desempeña el signo en la metafísica¹¹⁴, re-producción¹¹⁵ de aquel juego radical que no se deja controlar por la ley: "la esencia del ser [escribe

Heidegger] es el propio juego (Spiel)."¹¹⁶. Esta frase debe ser leída desde el cambio de perspectiva que ahora nos ofrece ese "entre", desde la "grieta", intercesión, "Unter-Schied" heideggeriana, que también exige su descentramiento¹¹⁷ como consecuencia de pensar el signo, pensar sin origen ni centro, pensamiento que piensa el juego desde el juego mismo¹¹⁸.

Pensar el signo, apuntamos aquí y explicitaremos más adelante, compromete la lectura del origen, como posición y como significado último, ley de donación del sentido, desde una quiebra en la base, desde un juego de **sustitución** que es puesto en marcha por la misma pérdida del origen, suplemento del origen, origen suplementario que evidencia el lenguaje:

"El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre "más", pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado." 119.

Pensar el signo va a exigir introducirnos en una concepción del lenguaje que no se agota en el acto informativo-comunicativo, a través de ella seguiremos el movimiento de invaginación trazado en el texto heideggeriano e intuiremos la necesidad de su penetración mediante la lectura de su ensayo sobre el **origen**.